Immanuel Kant

Los sueños de un visionario





Implacable crítica de la *Arcana Caelestia* de Emmanuel Swedenborg (obra publicada en Londres en ocho volúmenes entre 1749 y 1756), Los sueños de un visionario constituye un capítulo más de la batalla librada por los ilustrados contra las supersticiones y el oscurantismo religioso. Como señalan Pedro Chacón e Isidoro Reguera (prologuistas, traductores y anotadores de esta edición), «la ironía es el arma más adecuada para tal combate», ya que para aventar esos imaginarios fantasmas resultaría superfina la consideración grave y solemne de los disparates de Swedenborg. Sin embargo, Immanuel Kant (1721-1801) también realiza un ejercicio de comprensión racional para mostrar que esos delirios fantasmagóricos —«explicados por los sueños de la Metafísica»— se hallan relacionados con la esperanza humana de sobrevivir a la muerte. Por lo demás, este ensayo es una obra característica del proceso de gestación y maduración del pensamiento kantiano; escrito quince años antes de la publicación de la *Crítica de la Razón Pura*, no sólo reformula temas y problemas anteriores, sino que también prefigura actitudes y soluciones que sólo posteriormente alcanzarán su formulación definitiva.

Immanuel Kant

Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la Metafísica

ePub r1.1
Titivillus 14.10.2017

Sueños de un ingenio, razonados bajo gafas de metafísica

Título original: *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik*
Immanuel Kant, 1766
Traducción: Pedro Chacón & Isidoro Reguera
Introducción y notas: Pedro Chacón & Isidoro Reguera

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

… velut aegri somnia, vanae
Finguntur species.

HORACIO[1]

Introducción:
Los sueños de la razón

«El sueño de la razón produce monstruos», anotaba Francisco de Goya bajo uno de los dibujos en que con mano maestra había representado las tinieblas y fantasmas que el hombre lleva dentro de sí mismo. Años antes, Kant, otro luchador a favor de la luz y de la libertad, había lanzado el mismo aviso denunciando los errores y desvaríos a los que está inclinada la propia facultad racional humana. *Los sueños de un visionario* constituye una de las obras más extrañas y, a la vez, más interesantes y sugestivas de su llamado período pre-crítico. Una obra que prefirió publicar en forma anónima, pero de la que casi inmediatamente reivindicó su paternidad. Una obra en la que se construye una pretendida teoría filosófica sobre los espíritus y la situación de éstos tras la separación del cuerpo para, a continuación, declarar vano y engañoso cualquier intento de este tipo. Una obra cuyo origen se encuentra en la exposición crítica de las fantasmagorías de un visionario y cuya conclusión no es otra que la denuncia de la vaciedad del saber de los metafísicos. Riéndose de aquél, condena sin perdón a éstos. Una obra, en fin, que el propio autor declara que quizá no merecía la pena que hubiese sido escrita, pero que fue escrita y de la que esperaba que supusiera un impulso para el progreso de la filosofía.

La primera sensación de extrañeza viene motivada, en efecto, por las propias disculpas que Kant cree necesario deber ofrecer por haberla publicado. Remite la responsabilidad a los amigos que, con su insistencia, le habrían instado a redactarla. Incluso el mero hecho de haber pagado y leído la voluminosa obra de Swedenborg pretende que le sirva de excusa. En una carta posterior a Mendelsohn, Kant añade que la escribió con

desorden y con «desgana», en parte por el deseo de liberarse de las preguntas que sobre Swedenborg se le hacían. Un Swedenborg, sin embargo, que se habría limitado a narrar fantasmagorías, ocuparse de las cuales es calificado por el propio Kant de «frivolidad», una tarea que la filosofía seria no debería asumir. En el Prólogo ya había adelantado que no debían mantenerse esperanzas sobre los frutos positivos de la exposición subsiguiente… Excesivas excusas y prevenciones que no parecen del todo sinceras o, al menos, suficientes para justificar la obra ante los lectores ni aún ante el autor mismo. Pese a todo, *Los sueños* fueron redactados e impresos con rapidez incluso antes de ser revisados por la censura previa; el propio Kant se preocupó de que fueran difundidos. Tenía que haber algo más, algo que disipaba la «frivolidad» y que compensaba el tiempo y el esfuerzo gastados. «De hecho, yo tenía a la vista un fin que me parece más importante que el que he indicado y ése creo haberlo alcanzado.» ¿Cuál es ese fin, esa meta perseguida por Kant, que explicaría su paradójica actitud y reconciliaría al autor con su obra?

Parecía tratarse de una obra de circunstancias. La ocasión la proporcionaba la lectura por Kant de la obra de un visionario sueco: *Emmanuel Swedenborg*. Había nacido éste en Estocolmo el año 1688. Su padre, Jesper Swedenborg, llegó a ser profesor de la Universidad de Upsala y obispo. En aquella Universidad realizó sus estudios Swedenborg, tras los que viajó a Inglaterra y a diversos países europeos. Es obligado diferenciar en su vida dos etapas; la primera estuvo marcada por un fuerte interés por los temas científicos y de ingeniería técnica, destacando sus trabajos en Mineralogía, Anatomía y Fisiología. Publica diversas obras por las que obtiene amplio reconocimiento entre las que destacan: *Opera Philosophica et Mineralia* (1734) y *Œconomía regni animalis* (1740). Fue nombrado por el rey de Suecia Asesor de la Junta de Minas.

Pero en 1743, según su propio testimonio, recibió una llamada divina para consagrarse por entero a la difusión de las revelaciones que le son hechas y a propagar la interpretación, conforme a su «sentido interno», de las Sagradas Escrituras. A partir de esa fecha, y casi ininterrumpidamente, entra en contacto con espíritus y ángeles con quienes dialoga. Las informaciones que de ellos recibe nos las relata en sus nuevas obras, entre

las que merecen mencionarse: *De Nova Hierolosyma* (1758), *Apocalipsis revelata* (1766) y *Vera Christiana Religio* (1771)[*]. Diversos portentos se atribuyen a su capacidad visionaria, algunos de los cuales son recogidos por Kant en el presente escrito; Swedenborg, a pesar de los recelos que su heterodoxia plantea a la jerarquía eclesiástica sueca, puede dedicarse sin excesivos problemas a la difusión de sus doctrinas y a la fundación de la Iglesia de la Nueva Jerusalem. Reside en Estocolmo con frecuentes viajes a Amsterdam y Londres con objeto de gestionar la publicación de sus obras. Muere en esta última ciudad el 29 de marzo de 1772[*].

La obra que motiva el ensayo de Kant y que éste se lamenta de haber comprado y leído lleva por título: *Arcana Caelestia, quae in Scriptura Sacra seu Verbo Domini sunt detecta. Una cum mirabilibus, quae visa sunt in mundo spiritum et in cáelo angelorum*. Fue publicada en Londres en ocho volúmenes entre los años 1749 y 1756. Los cinco primeros versan sobre el sentido oculto y verdadero de los libros del Génesis y los tres restantes, del Éxodo. En ella, al igual que en otras obras, Swedenborg insiste en su función de mero testigo que relata «lo que ha visto y oído»: el hombre es fundamentalmente espíritu y, como tal, puede entrar en relación con los restantes espíritus. Basta con que el alma mantenga una disposición de apertura a las cosas celestiales. Tras la muerte, todos los hombres, como las demás criaturas inteligentes de otros planetas habitados, ingresan en el mundo de los espíritus, que es intermedio entre la vida presente y el cielo o infierno posteriores. Tal mundo o reino tiene la forma o figura de un Gran Hombre, el Hombre Máximo, formado por el conjunto de todos los espíritus y en el que cada uno se halla colocado en un lugar determinado según sus características y disposición moral. Los espíritus han abandonado el cuerpo que les correspondió, pero no han perdido por ello sus cualidades anímicas: hablan entre sí, se asustan, se interesan por diversos asuntos, se «trasladan» a través del Universo, acrecientan sus conocimientos. Todo ello lo ha visto-visionado Swedenborg y nos lo transmiten sus obras junto a artificiosas interpretaciones internas metafóricas de las Sagradas Escrituras.

De ser auténtica la carta dirigida a la señorita von Knobloch, Kant se habría interesado por tan singular personaje tres años antes de la aparición de los *Träume*. Pero la imagen que de él nos transmite en dicha carta es bien

distinta de la que aparece en esta obra. No hay lugar para el irónico «Vive en Estocolmo un cierto señor Swedenborg, sin cargo ni oficio…», sino para un respetuoso «Swedenborg es un hombre razonable, complaciente y cordial. Es un sabio…» Sea que Kant no haya tenido nunca tal opinión positiva, sea que sus averiguaciones posteriores o la lectura de sus obras la hayan modificado, lo cierto es que en 1766 lleva a cabo una distanciada y corrosiva crítica, en el contenido y en la forma, de las fantasmagorías del visionario. Los ocho volúmenes de *Arcana Caelestia*, afirma Kant, están llenos de «disparates» y no cabe encontrar allí una gota de razón. De ellos tan sólo puede desprenderse una enseñanza negativa: la claridad con que uno ve que el camino tomado no lleva a ninguna parte. La crítica kantiana constituye en este aspecto un capítulo más de la batalla librada por los ilustrados contra las supersticiones y el obscurantismo religioso. La ironía (pese a que Kant reconoce que puede prestarse a malentendidos en un problema en el que están implicados temas de gran transcendencia para el hombre) es el arma más adecuada para tal combate. La sola consideración grave y solemne de tales supuestas visiones supondría en cierto modo un error. Para aventar imaginarios fantasmas es suficiente y más adecuado el ligero soplo que se desprende de una sonrisa.

La irónica crítica kantiana no está exenta, sin embargo, de cierta comprensión. En ningún lugar acusa a Swedenborg de insinceridad. Sus desvaríos tampoco son fruto del propio juicio o de la razón; se trata de una locura de los sentidos, de una enfermedad, quizá de una disfunción del sistema nervioso de la visión. Kant intenta ofrecer una explicación racional que haga comprensible el modo cómo fenómenos internos pueden aparecer proyectados y vistos como externos a un sujeto cuyas facultades perceptivas se encuentran dislocadas. Además, las fantasmagorías de Swedenborg se hallan relacionadas con algo que, aunque incapaz de encontrar en la razón argumentos válidos a su favor, se encuentra, sin embargo, estrechamente vinculado a la esperanza humana y a lo que Kant mismo se siente inclinado a prestar su asentimiento de antemano: nuestra pervivencia tras la muerte. Si se someten a crítica una por una, resulta innegable que tales historias y supuestas experiencias deben ser rechazadas, pero resulta más difícil negar su posibilidad en absoluto y en general. Toda especulación en torno a los

espíritus y su mutua comunicación carece de fundamento empírico, sin embargo no es lógicamente contradictoria ni puede ser refutada por la experiencia. Con todo, un «sano» entendimiento no deja de apreciar su insensatez, y una «sana» filosofía hará bien en no dejarse ver juntando sus argumentos con los testimonios de tales enfermos visionarios que parecen precisar ante todo de una cura médica. Pero puede también intentarse, por otro lado, un acercamiento racional al tema de los espíritus, pueden aducirse razones, se puede pensar y formular hipótesis sobre su estado… El testimonio de los «soñadores de los sentidos» no puede colmar nuestras esperanzas de comprensión, y sus fantasmagorías más que al convencimiento nos inducen a la sonrisa o a la compasión. ¿Podrán servimos de ayuda, podremos fiarnos por contra de los «soñadores de la razón»?

Con la respuesta a la mencionada pregunta pasamos de la ocasión que la provocó al objetivo que preside esta obra de Kant; él mismo lleva a cabo en la primera parte de su escrito un ensayo meramente racional y especulativo sobre el tema de los espíritus: cuál sería su naturaleza, cómo podrían actuar y relacionarse entre sí, el modo como puedan influir sobre y ser influidos por las entidades materiales mientras subsiste la unión con ellas, el singular carácter que les permite estar en un espacio sin llenarlo, etc. Sobre todo ello puede pensarse sin alcanzar conocimiento alguno, de todo ello puede hablarse sin llegar a decir nada. El propósito de Kant no es otro que el de mostrar ejemplificadoramente con qué facilidad pueden levantarse atrevidos castillos en el aire y con qué mayor facilidad aún pueden derrumbarse. La ironía ante las extravagancias de un visionario se transforma en denuncia crítica frente a las extralimitaciones de los metafísicos. De los ensueños de Swedenborg no puede obtenerse ningún fruto, pero el esfuerzo racional sobre los espíritus resulta igualmente baldío. Deben respetarse los límites de la razón humana impuestos por la naturaleza y aceptar la conclusión-convicción de que los sueños metafísicos de la razón son tan fantasmales como los de los visionarios e inútiles para la perfección moral del hombre. De la lectura de las obras metafísicas que no cuentan con ningún apoyo en la experiencia, al igual que de la lectura de los *Arcana Caelestia*, sólo puede extraerse un beneficio negativo y terapéutico: la conciencia de la inevitable

ignorancia humana respecto a tan trascendentales temas y la recomendación de dedicar el esfuerzo intelectual a tareas más fructíferas.

Los sueños de un visionario constituye, pues, una obra característica del espíritu esclarecedor y crítico de la Ilustración, ejercitándose tanto sobre las extravagancias de un visionario como sobre las «locuras» y desvaríos de la propia razón. La crítica que ésta puede y debe de ejercer sobre el resto de las instancias y actividades humanas, ha de dirigirla prioritariamente sobre sí misma. El juez ha de ser juzgado. Cuando así lo hace, la razón descubre los ensueños en los que se precipita y autoengaña al pretender alzar el vuelo sin contar con los datos de la experiencia sensible.

Los sueños es también una obra característica del proceso de gestación y maduración del pensamiento kantiano. Escrita quince años antes de la publicación de la *Critica de la Razón Pura*, se inscribe dentro del llamado periodo pre-crítico de Kant, y sólo resulta adecuadamente iluminada a la luz de dicho proceso. En ella se reformulan temas y problemas anteriores a la vez que se prefiguran actitudes y soluciones que sólo alcanzarán posteriormente su formulación definitiva. Así lo han subrayado los mejores comentaristas de Kant desde Cassirer hasta Vleeschauwer, destacando cómo en *Los sueños* se manifiestan la progresiva ruptura de Kant con la racionalista identificación lógico-ontológica de los principios, su preocupación por el método de la metafísica, la importancia de su reflexión pre-crítica sobre el espacio y la causalidad, la idea de una filosofía que no se refiera a los objetos sin haber indagado previamente la relación de éstos con el entendimiento, etc. También con respecto al planteamiento crítico de la Razón Práctica resulta relevante el contenido de esta obra, como ha indicado Schlipp poniendo de relieve el avance que suponen las reflexiones morales de Kant en este ensayo cara a su concepción final sobre la ética.

La obra fue escrita en los años en que mayor influencia ejercieron Hume y Rousseau sobre Kant. La lectura de sus escritos le había impactado profundamente, y, así, pueden apreciarse con nitidez sus huellas en las reiteradas advertencias a que el pensar permanezca basado en los datos empíricos, en la actitud de una economía intelectual que se centra en lo útil, en el énfasis puesto en una ciencia de los límites del conocimiento según la naturaleza humana, en la fundamentación de la ética en el sentimiento, la

noción de voluntad general y, en fin, la inutilidad de todo saber metafísico para la conducta moral. *Los sueños de un visionario* es anterior a la «gran luz» de 1769, a la decisiva influencia de Leibniz, al descubrimiento del carácter ideal del espacio y del tiempo; faltan todavía años para el planteamiento de una filosofía transcendental y para la sistematización de las antinomias de la razón, pero, como el propio Kant afirma en su carta a Mendelsohn, ya se había decidido a la tarea de despojar a la metafísica de su ropaje dogmático y erigirla en una ciencia de los límites de la razón humana.

«La Metafísica, de la que estar enamorado es mi sino…» Kant, un enamorado que arremete contra aquéllos que quieren distorsionar la perfecta imagen de su bella, aunque esquiva, amarla y que libra singular batalla contra dos enemigos que pretenden apoderarse de ella: el misticismo irracional y la vacía especulación. Los ataques y recomendaciones de Kant se presentan dirigidos aún más contra los metafísicos que contra el visionario del que se han ejemplificado sus devaneos. Quizás la falta de los primeros sea más imperdonable, puesto que, al fin y al cabo, los «soñadores de la razón» podrían haber evitado unos errores que dependen del propio juicio y correcto uso del entendimiento. La desvelación de la vanidad como único aire que soporta los altos vuelos metafísicos se le presenta a Kant como un deber. Al igual que en la tragedia griega, la *hybris* puede conducir funestamente más allá de los propios límites.

Sin embargo, Kant nunca dejó de asumir fielmente la confianza ilustrada en el orden ideológico de la naturaleza y en la capacidad iluminadora y liberadora de la razón. Criticó sus ensueños, pero no dudó de su capacidad de autocorrección. En la conciencia de su propia imposibilidad de colmar las pretensiones metafísicas, en la aceptación de su finitud, la razón se sabe lúcida; en el propio autorreconocimiento de sus desvaríos, en la capacidad de autoanalizar y rectificar su proceder, manifiesta su cordura. Sus ensueños son los más imperdonables y peligrosos, pero sigue suponiendo la única instancia capaz de prevenirnos y liberarnos de los engaños de los sentidos, de la imaginación y aun de los propios engaños.

La mera tarea autocrítica y negativa de la razón sigue sin colmar del todo nuestras esperanzas, pero quizás, afirma Kant, sea por nuestro bien,

https://www.youtube.com/watch?v=lwg2nH26iFg&ab_channel=JuanFGA-Filos

quizás la naturaleza haya seguido obrando sabiamente al impedirnos volar. Quizás nuestro ser moral, y con él nuestro derecho a ser felices, quede de esta forma mejor salvaguardado. Quizás el acceso al alto cielo no se encuentre en un más allá de nosotros mismos, sino en nuestro propio interior. Quizás la esperanza en un mundo distinto y mejor esté fundamentada, no en la existencia, visionada o especulada, de lo transcendente, sino en la conciencia moral de todo Hombre. Quizás… Pero, al oír todo esto, ¿seguimos despiertos o estamos sumergidos en un nuevo sueño de la razón, el sueño de la razón kantiano?

La presente traducción de *Los sueños de un visionario* se ha llevado a cabo a partir del texto alemán establecido en la edición de la Academia de Ciencias de Berlín *Kant's Gesammelte Schriften*, tomo II, 1912, Ed. G. Reimer, pp. 315-375. Se ha procurado respetar en la medida de lo posible el estilo con el que fueron escritos, no siempre dotado de la suficiente claridad y por el que el propio Kant pidió excusas, sacrificando la brillantez a la fidelidad en las ocasiones en que ha sido necesario o conveniente. Hemos pretendido realizar una traducción y no una interpretación, considerando que la forma y no sólo el contenido es patrimonio de los autores clásicos y ha de ser respetada. El lector podrá reconocer, especialmente en la primera parte del texto, algunos ejemplos de la confusa y prolija manera con la que Kant redactaba a veces. Queremos manifestar nuestro agradecimiento al doctor Luis Jiménez Moreno por las observaciones que realizó a una primitiva traducción nuestra de la obra. Hemos completado esta edición con dos cartas de Kant cuyo contenido está estrechamente relacionado con *Los sueños de un visionario*. La primera es la polémica carta a la señorita von Knobloch en la que se transmiten informaciones sobre Swedenborg, y la segunda la dirigida a Moisés Mendelsohn en la que Kant expone sus propias reflexiones sobre la obra. El texto alemán de ambas cartas se encuentra en el tomo X, pp. 43-49 y 69-73 de la edición de la Academia. Los subrayados corresponden en todos los casos a Kant, habiéndose dispuesto las notas de éste a pie de página con asteriscos, mientras que las notas de los traductores figuran con número.

https://www.youtube.com/watch?v=lwg2nH26iFg&ab_channel=JuanFGA-Filos

Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la Metafísica

Un prólogo

que promete muy poco acerca de lo que esta obra expone

El reino de las sombras es el paraíso de los fantasiosos. En él encuentran una tierra sin límites donde pueden establecer a capricho su residencia. Vapores hipocondríacos, cuentos de viejas y prodigios conventuales les proporcionan sobrados materiales para construirla. Los filósofos dibujan el plano y, según acostumbran, lo modifican o desechan. Sólo la Sagrada Roma posee allí provincias florecientes; las dos coronas del reino invisible sostienen la tercera cual frágil diadema de su majestad terrestre[2]; las llaves que abren las puertas del otro mundo abren a la vez las arcas de éste. Tales prerrogativas del reino de los espíritus, al estar respaldado por fundamentos políticos, se elevan muy por encima de todas las impotentes críticas de los sabios académicos, y su uso o abuso son excesivamente nobles como para tener que someterse a un examen tan vil. Pero ¿por qué las narraciones populares que gozan de tanta credibilidad o, al menos, son tan raramente controvertidas, corren por ahí, inútiles c impunes, llegando incluso a deslizarse en las lecciones magistrales, cuando ni siquiera vale para ellas el argumento tomado de la utilidad (*argumentaum ab utili*), el más convincente de todos? ¿Qué filósofo no ha compuesto alguna vez la figura más irrisoria que se pueda imaginar en medio de, por una parte, las declaraciones de un testigo ocular, sensato y firmemente convencido, y, por otra, la oposición interior de una duda insalvable? ¿Ha

de negar en absoluto la autenticidad de todas esas apariciones de espíritus? ¿Qué razones puede aducir para desmentirlas?

¿Ha de admitir como probable siquiera una sola de esas narraciones? ¡Qué importante sería tal reconocimiento y a qué sorprendentes consecuencias se llegaría si solamente *uno* de tales sucesos pudiera darse por demostrado! Queda una tercera opción, a saber, no ocuparse en absoluto de tales cuestiones aventuradas y superfluas y atenerse a lo *útil*. Pero, precisamente porque esta propuesta es razonable, siempre es rechazada mayoritariamente por los sabios profundos.

Siendo necios prejuicios tanto no creer, sin fundamento alguno en *nada* de lo mucho que se cuenta con cierta apariencia de verdad como creer, sin examen, *todo* lo que dice el rumor público, el autor de este escrito, por evitar el primero, se dejó arrastrar en parte por el último y reconoce con cierta humillación que tue tan ingenuo como para indagar la verdad de algunas historias de tal tipo. Encontró… como suele suceder donde no hay nada que buscar… encontró nada. Pues bien, eso es ya por sí mismo motivo suficiente para escribir un libro; pero vino a añadirse aún algo más que ha arrancado ya muchos libros a autores remisos: el apremiante estímulo de amigos conocidos y desconocidos. Además, el autor había comprado y, lo que es peor, leído una voluminosa obra, y este esfuerzo no debía perderse. De ahí nació el presente tratado que, según espero, dentro de las posibilidades que ofrece la naturaleza del asunto, ha de satisfacer plenamente al lector por cuanto no entenderá lo más importante, lo demás no va a creerlo y se reirá del resto.

Primera parte

Que es dogmática

Capítulo primero

Un complicado nudo metafísico que se puede, según se quiera, deshacer o cortar

Si se toma en conjunto todo lo que acerca de los espíritus recita el escolar, cuenta la gente y demuestra el filósofo, resulta ser una parte no pequeña de nuestro saber. Y, sin embargo, me atrevo a afirmar que, si a alguien se le ocurriera detenerse un momento en la cuestión de qué sea propiamente eso sobre lo que tanto se cree saber bajo el nombre de *espíritu*, pondría en un incomodísimo apuro a todos esos sabihondos. La verborrea metódica de los centros de enseñanza superior no constituye a menudo más que una estrategia para eludir mediante significaciones mudables de las palabras una pregunta difícil de solucionar, ya que el cómodo y, en gran medida, razonable *no sé* es difícil de oír en las Academias. Ciertos modernos sabios que alardean de su conocimiento del universo, pasan por alto esta pregunta con toda facilidad. Un espíritu —dicen— es un ser que tiene razón. Por eso no es ningún prodigio ver espíritus, pues quien ve hombres ve seres que tienen razón. Pero, prosiguen, este ser que en el hombre tiene razón es sólo una parte del hombre, y esa parte, que le anima, es un espíritu. Pues bien, antes de que demostréis que sólo un ser espiritual puede tener razón, cuidad de que comprenda qué clase de concepto he de forjarme de un ser espiritual. Esta autoilusión, suficientemente burda como para ser apreciada incluso con ojos medio abiertos, tiene un origen muy comprensible. Pues sobre lo que se sabe mucho prematuramente en la infancia, de eso, con la edad, se está seguro de no saber nada, y el hombre maduro llega a ser, a lo más, finalmente el sofista de su ilusión juvenil.

No sé, pues, si hay espíritus, y lo que es peor, no sé siquiera lo que significa la palabra *espíritu*. Sin embargo, puesto que la he empleado a menudo o se la he oído emplear a otros, algo habrá que entender por ella, sea un fantasma o una realidad. Para desvelar ese oculto significado tomo mi mal comprendido concepto en todos sus usos y, observando a cuáles conviene y en cuáles es rechazable, espero desvelar su escondido sentido[*].

Tomemos, por ejemplo, un espacio de un pie cúbico y supongamos que hay algo que llena ese espacio, es decir, algo que se opone a la penetración de cualquier otra cosa; en tal caso, nadie llamará *espiritual* al ser que esté de ese modo en el espacio. Se le denominará, obviamente, *material* porque es extenso, impenetrable y sometido, como todo lo corporal, a la divisibilidad y a las leyes del choque. Hasta aquí nos encontramos dentro del camino trillado por otros filósofos. Pero pensad en un ser simple y otorgadle al mismo tiempo razón, ¿satisfará eso el significado de la palabra *espíritu*? Para descubrirlo no tomaré en cuenta la razón del susodicho ser simple como una propiedad interna para considerar a en este momento sólo en sus relaciones externas. Y entonces pregunto: si quiero colocar aquella sustancia simple en aquel espacio de un pie cúbico que está lleno de materia, ¿tendrá en ese caso que dejar su sitio un elemento simple suyo para que lo ocupe ese espíritu? ¿Pensáis que sí? Bien, entonces, para admitir un segundo espíritu ese espacio al que nos estamos refiriendo tendrá que perder una segunda partícula elemental y, finalmente, siguiendo así, el espacio de un pie cúbico quedará lleno de espíritus cuyo conglomerado, por impenetrabilidad, resistirá del mismo modo que si estuviera lleno de materia, y al igual que ésta tendrá que estar sujeta a las leyes del choque. En ese caso, tales sustancias, aunque tuviesen capacidad racional en sí mismas, no se distinguirían en absoluto externamente de los elementos materiales de los que sólo se conocen las fuerzas de su manifestación externa y no se sabe nada de lo que pueda corresponder a sus propiedades internas. Por tanto, está fuera de duda que tal clase de sustancias simples no podrían considerarse seres espirituales a partir de los que pudieran formarse conglomerados. Así pues, sólo podréis mantener el concepto de espíritu si pensáis en seres que puedan estar presentes incluso en un espacio lleno de materia[*]; seres que no posean en sí mismos la propiedad de la

impenetrabilidad y que nunca podrán formar un todo sólido por mucho que se unan unos con otros en el número que se quiera. A los seres simples de esta clase se les llamará seres inmateriales y, si poseen razón, espíritus. En cambio, a las sustancias simples de cuya composición resulta un todo impenetrable y extenso se les llamará unidades materiales y materia a su conjunto. O el nombre de espíritu es una palabra sin sentido o su significado es el que hemos dicho.

El camino desde la aclaración de lo que contiene el concepto de espíritu hasta la aseveración de que tales naturalezas son reales, o cuando menos posibles, es todavía enormemente largo. En los escritos de los filósofos se encuentran muy buenas demostraciones en las que uno puede confiar: que todo ser que piensa ha de ser simple, que cualquier sustancia que piense racionalmente es una unidad natural y que el yo indivisible no puede ser repartido dentro de un todo formado de muchas cosas unidas entre sí. Mi alma será, pues, una sustancia simple. Pero no queda aún resuelto por medio de esa demostración si es de la clase de sustancias que reunidas en el espacio forman un todo extenso e impenetrable y, por tanto, material, o si es inmaterial, y, por tanto, un espíritu, ni siquiera si es posible esa clase de seres que se llaman *espirituales*.

En este punto no puedo por menos de prevenir contra decisiones precipitadas que se inmiscuyen con la mayor facilidad en las cuestiones más profundas y oscuras. En efecto, se suele generalmente considerar que es posible captar la posibilidad de aquello que pertenece a los conceptos comunes de experiencia. Por el contrario, de lo que se aparta de ellos y no puede hacerse comprensible por medio de experiencia alguna, ni siquiera por analogía, de ello realmente no puede uno formarse ningún concepto; razón por la cual se acostumbra de buen grado a rechazarlo inmediatamente como imposible. Toda materia ofrece una resistencia en el espacio en el que está situada y, por ello, se la llama impenetrable. La experiencia enseña que esto sucede, y la abstracción de esa misma experiencia produce en nosotros el concepto general de materia. Pero esa resistencia que algo ofrece en el espacio en el que está situado, si bien es verdad que se conoce del modo que ha sido indicado, sin embargo no por ello es *captada conceptualmente*. Pues, al igual que todo lo que actúa en contra de una actividad, constituye

también una auténtica fuerza y, dado que su dirección se opone a aquella que siguen las líneas de *aproximación*, se trata de una fuerza de *repulsión* que debe ser atribuida a la materia y, por consiguiente, también a sus elementos. Cualquier persona razonable pronto se resignará a que finalice aquí la capacidad humana de comprensión. A través de la experiencia sólo se puede descubrir que las cosas del mundo que llamamos *materiales* tienen tal fuerza, pero nunca comprender su posibilidad. Si supongo ahora sustancias de otro tipo situadas en el espacio junto con otras fuerzas distintas a aquella fuerza *impulsora* cuyo efecto es la impenetrabilidad, entonces, ciertamente, no puedo en modo alguno pensar *in concreto* una actividad suya que no guarde ninguna analogía con mis representaciones empíricas; y, al quitarles la propiedad de llenar el espacio en el que actúan, renuncio a un concepto a través del cual en otros casos me son pensables las cosas objeto de mis sentidos, por lo que necesariamente surge la imposibilidad de pensar tales sustancias. Pero no se la puede considerar como una imposibilidad probada precisamente porque tampoco puede conocerse la posibilidad de su contrario, a pesar de que su realidad sea objeto de los sentidos.

Por tanto, se puede suponer la posibilidad de seres in materiales sin temor a ser refutado y sin esperanza de poder demostrar esa posibilidad mediante argumentos racionales. Tales naturalezas espirituales estarían presentes en el espacio dejándole siempre, no obstante, penetrable por seres corporales, puesto que su presencia comporta, ciertamente, una *actividad* en el espacio, pero no su *llenura*, es decir, una resistencia que sea fundamento de la solidez[3]. Si se supone ahora una sustancia espiritual *simple* de tal tipo, podría afirmarse, sin perjuicio de su indivisibilidad, que el lugar de su presencia inmediata no es un punto, sino un espacio. Pues, por llamar en nuestra ayuda a la analogía, incluso cada uno de los elementos simples de los cuerpos tendría que llenar un pequeño espacio en aquel cuerpo que fuera una parte proporcional de toda su extensión, siendo así que los puntos no son partes, sino límites del espacio. Puesto que esa llenura del espacio se realiza por medio de una fuerza activa (la repulsión) e indica, por tanto, solamente un contorno de su actividad, y no una multiplicidad de elementos del sujeto de esa actividad, no es contradictoria, por tanto, en absoluto con

su naturaleza simple, aunque, naturalmente, ya no puede aclararse más la posibilidad de algo que nunca actúa conforme a las primeras relaciones de causas y efectos. Al menos no se objetará ninguna imposibilidad demostrable, a pesar de que el asunto mismo permanezca incomprensible, si afirmo que una sustancia espiritual, aunque sea simple, *ocupa*, sin embargo, un espacio (es decir, puede ser inmediatamente activa en él) sin *llenarlo* (es decir, sin oponer resistencia a sustancias materiales). Tal sustancia inmaterial tampoco debiera ser llamada extensa de la misma manera que no lo son las unidades de la materia; pues es extenso sólo aquello que, separado de todo y existiendo para sí mismo, ocupa un espacio; sin embargo, las sustancias que son elementos de la materia sólo ocupan un espacio por medio de la acción *externa* en otras, pero por sí mismas no contiene espacio alguno, ya que no pueden pensarse otras cosas a las que puedan estar unidas y puesto que en ellas mismas no se encuentra nada que exista separadamente. Esto vale para los elementos corporales y esto mismo valdría para las naturalezas espirituales. Los límites de la extensión determinan la figura. Por tanto, en ellos no podría pensarse figura alguna. Todas ellas constituyen razones difícilmente comprensibles a favor de la supuesta posibilidad de seres inmateriales en el universo. Quien posea medios más fáciles que puedan conducir a esta tesis, que no rehúse su enseñanza a un deseoso de aprender ante cuyos ojos, en el desarrollo de la investigación, se levantan a menudo Alpes donde otros ven ante sí un sendero llano y cómodo por el que avanzan o creen avanzar.

Supongamos ahora que se hubiera demostrado que el alma del hombre es un espíritu (aunque por lo anterior se ve que tal demostración nunca ha tenido lugar hasta ahora), la pregunta siguiente que se podría hacer sería aproximadamente ésta: ¿dónde está el lugar de ese alma en el mundo corporal? Yo contestaría: aquel cuerpo cuyas alteraciones son *mis* alteraciones, ese cuerpo es *mi* cuerpo, y su lugar es, a la vez, *mi lugar*. Si se sigue preguntando, ¿dónde está, pues, *tu lugar* (el del alma) en ese cuerpo?, entonces yo sospecharía que hay algo capcioso en esa pregunta. Pues se aprecia fácilmente que en ella ya se da por supuesto algo que no es conocido por experiencia, sino que se basa en inferencias imaginarias, a saber, que mi yo pensante está en un lugar diferente de lo lugares de otras

partes de este cuerpo que pertenece a mi mismidad. Sin embargo, nadie tiene conciencia inmediata de un lugar especial en su cuerpo a no ser de aquél que él como hombre ocupa con respecto al mundo que le rodea. Por tanto, yo me atendría a la experiencia común y diría provisionalmente: donde siento, allí *estoy*. Estoy tan inmediatamente en la punta de los dedos como en la cabeza. Soy yo mismo a quien le duele el talón y a quien le late el corazón de emociones. No siento la impresión dolorosa en un nervio del cerebro cuando un juanete me tortura sino al final de mis dedos del pie. Ninguna experiencia me enseña a considerar alejadas de mí algunas partes de mi sensación, a encerrar mi yo indivisible en un lugar microscópicamente pequeño del cerebro para poner en movimiento desde allí el aparato motor de mi máquina corporal o para ser afectado por él. Así pues, yo exigiría una demostración rigurosa antes de considerar un despropósito lo que decían los maestros escolásticos: *mi alma está toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes*[4]. *La* sana razón a menudo capta la verdad antes de comprender los motivos por los que puede demostrarla o explicarla. Tampoco me desconcertaría del todo la objeción de alguien que dijera que de este modo considero al alma extensa y expandida por todo el cuerpo de forma similar a como los niños la representan en su *pintura del mundo*[5]. Pues haría desaparecer ese obstáculo haciendo notar que la presencia inmediata en la totalidad de un espacio comporta sólo el ámbito de la actividad externa, pero no una multiplicidad de partes internas, ni, por consiguiente, tampoco una extensión o figura que como tales sólo tienen lugar cuando en un ser *constituido para sí mismo* se da un espacio, es decir, se encuentran partes recíprocamente externas. En fin, o bien sabría estas pocas cosas sobre el carácter espiritual de mi alma, o bien, si no se aceptan, también me quedaría satisfecho con no saber absolutamente nada al respecto.

Asimismo, admitiría que se tachasen estas ideas de incomprensibles o, lo que para la mayoría es lo mismo, de imposibles. Después me arrojaría a los pies de esos sabios para oírles decir: el alma del hombre tiene su sitio en el cerebro y su morada es un lugar indescriptiblemente pequeño del mismo[*] [6]. Allí siente como la araña en el centro de su tela. Los nervios del cerebro la golpean o sacuden, y al hacerlo, sin embargo, provocan que

no sea esta impresión inmediata sino aquella que se da en partes muy lejanas del cuerpo la que es representada como un objeto existente fuera del cerebro. Desde ese lugar mueve también las cuerdas y palancas de la máquina entera y produce a su gusto movimientos voluntarios. Tales afirmaciones sólo pueden demostrarse de modo muy superficial o no demostrarse en absoluto, ya que la naturaleza del alma no se conoce suficientemente en profundidad, por lo cual tampoco pueden refutarse más que de modo igualmente débil. Así pues, no intervendría yo en ninguna de esas disputas de escuela donde, por lo general, ambas partes hablan precisamente tanto más cuanto menos entienden de sus temas. Antes bien, me atendré únicamente a las conclusiones a las que puede llevar una teoría de este tipo. Así pues, ya que, según las teorías que me han ponderado, mi alma, en cuanto al modo en que está presente en el espacio, no sería diferente de ningún elemento material, y puesto que la facultad de entendimiento es una propiedad interna que yo no podría percibir en esos elementos aun cuando se encontrara en todos ellos, no cabría aducir motivo alguno válido por el que mi alma no fuera una de aquellas sustancias que integran la materia ni por el que sus propios fenómenos no hubieran de provenir simplemente del lugar que ocupa en una máquina artificial como es el cuerpo animal donde se produce la unión de los nervios de la capacidad interna del pensamiento y de la voluntad. Pero entonces ya no podría reconocerse con certeza ninguna característica especial del alma que la diferencie de los burdos principios de las naturalezas corporales, y no constituiría ya una idea irrisoria la chistosa ocurrencia de Leibniz de que quizá en el café tragamos átomos a partir de los que han de surgir vidas humanas. En tal caso, ¿no estaría sometido ese yo pensante al destino común de las naturalezas materiales y, ya que por azar fue sacado del caos de todos los elementos para vivificar una máquina animal, por qué no habría de volver de nuevo allí en el futuro después de que haya acabado esa azarosa unión? A veces es necesario asustar con las consecuencias al pensador que se encuentra en el falso camino para que preste más atención a los principios por los que se ha dejado llevar como si soñase.

Reconozco que me siento muy inclinado a afirmar la existencia de naturalezas inmateriales en el mundo y a incluir mi propia alma en la clase

de estos seres[*]. Pero entonces ¿cuán misteriosa no se vuelve la unión entre un espíritu y un cuerpo?, y, a la vez, ¿no resulta lógica esa incomprensibilidad dado que nuestros conceptos sobre acciones externas son inferidos de los de la materia y siempre van unidos a las condiciones de la presión o del choque que no se dan en este caso? Pues, ¿cómo podría una sustancia inmaterial cruzarse en el camino de la materia de modo que ésta en su movimiento chocase con un espíritu? Y ¿cómo podrían actuar cosas materiales sobre un ser extraño que no les ofrece resistencia y que no les impide en modo alguno encontrarse a la vez en el mismo espacio que él ocupa? Parece que un ser espiritual está presente íntimamente en la materia con la que está unido, y no actúa sobre las fuerzas de los elementos por las que éstos se relacionan entre sí, sino sobre el fundamento interior de su estado. Pero cualquier sustancia, incluso un elemento simple de la materia, ha de tener alguna actividad interior como principio de su efectividad externa aunque yo no sepa decir en qué consiste[*][7]. Por otra parte, según tales principios, el alma reconocería intuitivamente en estas determinaciones internas, en cuanto efectos, el estado del universo que es su propia causa. Pero cuál sea la necesidad que motiva que un espíritu y un cuerpo constituyan juntos una unidad y cuáles las razones por las que en ciertas lesiones se deshaga dicha unidad, son cuestiones que, junto a otras muchas, sobrepasan en gran medida mi comprensión; y, si bien por lo general no me atrevo a confrontar mi capacidad de entendimiento con los secretos de la naturaleza, sí tengo en cambio la suficiente confianza para no temer de ningún adversario, por muy terribles que sean sus armas (suponiendo que yo tuviera alguna inclinación a la disputa), poner a prueba con él en una refutación los argumentos contrarios, en lo cual consiste propiamente la habilidad de los sabios para demostrarse recíprocamente su ignorancia.

Capítulo segundo

Un fragmento de filosofía oculta para iniciar la comunidad con el mundo de los espíritus

El iniciado tiene ya costumbre de elevar a conceptos abstractos el entendimiento grosero apegado a los sentidos externos y puede ver también formas espirituales despojadas de su ropaje corporal en aquella penumbra con que la débil luz de la metafísica hace visible el reino de las sombras. Por ello, tras la fatigosa preparación ya superada, queremos aventurarnos ahora por la senda peligrosa.

Ibant obscuri sola sub nocte per umbras
Perque domos Ditis vacuas et inania regna

VIRGILIO[8]

La materia *inerte* que llena el espacio cósmico está, por su peculiar naturaleza, en estado de inercia y persistencia en la misma situación; tiene solidez, extensión y figura, y sus fenómenos, que se fundan en todos estos principios, admiten una explicación *física* que es, a la vez, matemática y que, en conjunto, se denomina *mecánica*. Por otra parte, si consideramos el tipo de seres que en el universo llevan en sí el principio de *vida* y, por lo tanto, no son de tal clase que incrementen en cuanto elementos el compuesto y la extensión de la materia inanimada ni resultan afectados por las leyes del contacto y del choque, sino que, por el contrario, se impulsan a sí mismos y, además, a la materia inerte de la naturaleza por medio de una actividad interior, si no con la claridad de una demostración, sí al menos

con el presentimiento propio de un entendimiento experimentado, se persuadirá uno de la existencia de seres inmateriales cuyas específicas leyes de acción se llaman *pneumáticas* y, en tanto en cuanto los seres corporales son causas intermediarias de sus acciones en el mundo material, *orgánicas*. Puesto que estos seres inmateriales son principios activos por sí mismos y, por ello, sustancias y naturalezas existentes también por sí mismas, la primera consecuencia a la que uno llega es la siguiente: entre todos ellos, unidos de forma directa, podrían constituir quizá un gran todo que se puede denominar mundo inmaterial (*mundus intelligibilis*). Pues ¿qué fundamentos de probabilidad tendría alguien para afirmar que seres de naturaleza tal sólo pueden formar comunidad por mediación de otros de distinta índole (las cosas corporales), ya que esto último es todavía más enigmático que lo primero?

Así pues, ese mundo *inmaterial* puede considerarse como un todo existente para sí mismo cuyas partes se hallan mutuamente en comunidad y en ligazón recíproca incluso sin la mediación de las cosas corporales, de modo que esta última relación es casual y sólo les puede corresponder a algunas; en efecto, allí donde aparece tal relación no impide que precisamente los seres inmateriales que actúan unos sobre otros por mediación de la materia, además de ésta, no estén en una conexión peculiar y universal, ni que se influyan recíprocamente en cuanto tales seres inmateriales, de modo que su relación a través de la materia sea sólo casual y se fundamente en una particular disposición divina mientras que, por el contrario, aquella otra es natural e indisoluble.

Por tanto, considerando de este modo todos los principios de vida existentes en la naturaleza entera como otras tantas sustancias incorpóreas en una comunidad recíproca, pero también en parte unidas a la materia, se piensa entonces en un gran todo del mundo inmaterial, en una inconmensurable, aunque desconocida, gradación de seres y naturalezas activas sólo por las cuales es vivificada la materia inerte del mundo corporal. Pero quizá nunca sea posible determinar con seguridad hasta qué miembros de la naturaleza alcanza la vida y cuáles son los grados de ella que rozan con mayor proximidad la total ausencia de vida. El *hilozoísmo* vivifica todo, el *materialismo*, por el contrario, exactamente sopesado, mata

todo. *Maupertuis* atribuía el mínimo grado de vida a las partículas orgánicas nutritivas de todos los animales[9]; otros filósofos no ven en ellas más que trozos muertos que sólo sirven para engrosar el aparato motor de las máquinas animales. La característica incontrovertida de la vida, en cuanto a lo que nuestros sentidos externos pueden alcanzar, es el movimiento libre que permite apreciar que se ha originado de forma voluntaria; pero en cambio no es cierta la conclusión de que donde no se encuentra dicha característica tampoco se encuentre grado alguno de vida. *Boerhaave* dice en cierto lugar: *el animal es una planta que tiene su raíz en el estómago* (en el interior)[10]. Quizá algún otro podría jugar de modo igualmente irreprochable con estos mismos conceptos y decir: *la planta es un animal que tiene su estómago en la raíz* (en el exterior). Así, pueden faltarle a la planta los órganos del movimiento voluntario y, con ellos, las características externas de la vida que sin embargo son necesarias al animal, porque un ser que tiene en sí mismo los órganos de su nutrición debe poder moverse por sí mismo según sus necesidades, mientras que aquél en que esos mismos órganos son externos y están insertos en el elemento de su alimentación, la recibirá ya de manera suficiente por medio de fuerzas externas, y, aunque haya un principio de vida interna en lo vegetal, sin embargo, no necesita de ninguna disposición orgánica para realizar una actividad externa voluntaria. No quiero hacer valer todo esto como un principio demostrativo, puesto que, además de que tendría muy poco que decir a favor de tales conjeturas, como viejas extravagancias empolvadas, tienen incluso en su contra el escarnio de la moda. Los antiguos, en efecto, creyeron poder admitir tres clases de vida: la *vegetativa*, la *animal* y la *racional* Pudieron perfectamente equivocarse al unir en el hombre sus tres principios inmateriales, pero al dividirlos en los tres géneros de criaturas que crecen y engendran a sus congéneres, entonces, es verdad, dijeron algo indemostrable, pero no por ello disparatado, sobre todo para quien quiera tomar en consideración la peculiar vida de las partes separadas de algunos animales, la excitabilidad, esa propiedad tan comprobada y a la vez imprescindible, de las fibras de un cuerpo animal y de algunas plantas y, en fin, el cercano parentesco entre los pólipos y otros zoófitos con los vegetales. Además, el recurrir a principios inmateriales constituye un

refugio para la filosofía perezosa y, por ello, hay que hacer todo lo posible por evitar explicaciones de este tipo con el fin de que sean conocidos en toda su amplitud los fundamentos de los fenómenos mundanos que se basan en leyes del movimiento de la mera materia y que son los únicos comprensibles. No obstante, estoy convencido de que *Sthal*, quien gusta de explicar orgánicamente los cambios animales, está a menudo más cerca de la verdad que *Hofmann, Boerhaave* y otros que dejan de lado las fuerzas inmateriales, se atienen a los principios mecánicos siguiendo con ello un método más filosófico que, si bien es cierto que algunas veces falla, la mayoría de ellas es acertado y que, además, sólo tiene un uso aprovechable en la ciencia mientras que lo máximo que se puede conocer por otra vía respecto al influjo de los seres de naturaleza incorpórea es que existe, pero jamás cómo sucede y hasta dónde llega su efectividad.

De este modo, pues, el mundo inmaterial engloba dentro de sí, primero, a todas las inteligencias creadas, algunas de las cuales están unidas con la materia formando una persona, pero otras no; además, engloba a los sujetos capaces de sensación en todo género de animales y, finalmente, a todos los principios de vida estén donde estén dentro de la naturaleza, aunque no se manifiesten por ningún signo externo de movimiento voluntario. Todas estas naturalezas inmateriales, creo, ejerzan su influencia en el mundo corporal o no, todos los seres racionales cuya condición contingente sea la de un animal residente en la tierra o en otros cuerpos celestes, vivifiquen en la actualidad o en el futuro a la materia bruta o la hayan vivificado en el pasado, de acuerdo con las presentes ideas, existirían formando parte según su naturaleza de una comunidad que no se basa en las condiciones que limitan la relación de los cuerpos y en la que desaparece la distancia entre los lugares y las épocas que en el mundo visible constituyen el gran abismo que disgrega toda comunidad. Por ello habría que considerar al alma humana ya en la vida presente unida a dos mundos a la vez, de los cuales en tanto que forma una unidad con el cuerpo sólo siente de forma clara el material, mientras que en cuanto miembro del mundo de los espíritus recibe y reenvía los influjos puros de las naturalezas inmateriales, de modo que, tan pronto como cesa aquella asociación, sólo queda la comunidad en la que

permanece constantemente con las naturalezas espirituales y que forzosamente ha de aparecer ante la visión clara de su conciencia[*].

Cada vez se hace más molesto mantener el cauteloso lenguaje de la razón. ¡Por qué no me habría de estar permitido también a mí hablar en tono académico, que es más resolutivo y que dispensa tanto al autor como al lector de una reflexión que sólo habría de llevarles tarde o temprano a una enojosa indecisión! Así pues, se puede considerar como demostrado, o se podría demostrar fácilmente si uno quisiera ser meticuloso, o mejor aún, se demostrará en el futuro, aunque no sé cuándo ni dónde, que el alma humana, incluso en esta vida, se encuentra en comunidad indisolublemente unida a todas las naturalezas inmateriales del mundo de los espíritus; que actúa recíprocamente sobre ellas y recibe sus impresiones de las que no es consciente como persona en condiciones normales. Por otra parte, también es probable que las naturalezas espirituales no puedan tener de forma inmediata una impresión sensible consciente del mundo de los cuerpos, puesto que no están unidas a ninguna parte de la materia formando un ser personal tomando así conciencia de su lugar en el universo material y, por medio de órganos artificiales, de la relación de los seres extensos consigo mismos o con otros; también es probable, sin embargo, que puedan influir en las almas de los hombres como seres de una misma naturaleza que son y que estén siempre realmente en comunidad recíproca con ellos, de modo que, en el intercambio de las representaciones, aquellas que lleva en sí misma el alma en cuanto ser dependiente del mundo corporal no pueden ser transmitidas a otra clase de seres espirituales, ni los conceptos de éstos, en cuanto representaciones intuitivas de cosas inmateriales, pueden ser transmitidos a la clara conciencia del hombre, al menos no según su propia naturaleza, ya que los componentes de ambas clases de ideas son de distinto tipo.

Sería hermoso que tal organización sistemática del mundo de los espíritus, tal como la hemos presentado, pudiera ser deducida o, al menos, supuesta con cierta probabilidad, no sólo a partir del concepto de naturaleza espiritual en general, que es excesivamente hipotético, sino de cualquier observación real y generalmente admitida. Por ello me aventuro, contando con la perspicacia del lector, a intercalar ahora un intento de este tipo que, si

bien es verdad que queda un poco apartado de mi camino y que está bastante lejos de ser evidente, parece, no obstante, posibilitar suposiciones nada desagradables.

Entre las fuerzas que mueven el corazón humano parece que algunas de las más fuertes residen fuera de él, desde luego no aquéllas que se remiten como simples medios al interés particular y a la necesidad privada como una meta que reside *dentro* del hombre mismo, sino aquéllas que hacen que las tendencias de nuestros movimientos trasladen *fuera de nosotros* a otros seres racionales el punto focal donde convergen; de lo cual surge un conflicto entre dos fuerzas, a saber, entre el individualismo que todo lo refiere a uno mismo y la utilidad común por la que el espíritu es impulsado o atraído hacia otro fuera de sí. No me detendré en el impulso por el que dependemos tan fuerte y habitualmente del juicio de otras personas y por el que consideramos necesaria la conformidad y el aplauso ajenos para completar el nuestro, de donde, aunque a veces se origina una vanidad mal entendida, sin embargo, se aprecia incluso en el espíritu más desinteresado y veraz una oculta inclinación a comparar con el juicio de otros aquello que uno reconoce para sí mismo como *bueno* o *verdadero*, con el fin de hacer coincidir a ambos e igualmente para mantener, por así decirlo, cada alma humana en el camino de la verdad cuando parece que sigue otro sendero distinto del que nosotros hemos tomado; todo lo cual, probablemente, supone un sentimiento de dependencia de nuestros propios juicios respecto al *entendimiento humano universal*, y se convierte en un medio de conseguir un tipo de unidad racional para la totalidad de los seres pensantes.

Paso por alto, sin embargo, esta consideración, por otra parte no carente de importancia, y me atengo por ahora a otra que es más conveniente y pertinente para nuestro propósito. Cuando relacionamos las cosas externas con nuestras necesidades no podemos hacerlo sin sentirnos a la vez atados y limitados por una cierta sensación que nos lleva a reconocer que dentro de nosotros existe, por así decirlo, una voluntad ajena que actúa y se impone a nuestro propio deseo como la condición de un asentimiento exterior. Una fuerza oculta nos obliga a orientar nuestro propósito hacia otro centro de

interés o de acuerdo a un arbitrio ajeno, aunque muy a menudo esto suceda a nuestro pesar y contradiga fuertemente la inclinación egoísta; el punto en el que coinciden las líneas directrices de nuestros impulsos no está, pues, sólo en nosotros, sino que existen fuerzas que nos mueven conforme al interés de otros. De ahí surgen las tendencias morales que muchas veces nos arrastran en contra de nuestro propio interés, la fuerte ley del deber o la más débil de la bondad, cada una de las cuales arranca de nosotros muchos sacrificios y, aunque de cuando en cuando ambas resultan dominadas por inclinaciones egoístas, sin embargo nunca dejan de manifestar su existencia en la naturaleza humana. Por ello, en los móviles más secretos nos vemos dependientes de la *regla de la voluntad general* de la que surge en el mundo de todas las naturalezas pensantes una *unidad moral* y una organización sistemática según leyes puramente espirituales. Si se quiere llamar *sentimiento moral* a esta necesidad que sentimos en nosotros de acomodar nuestro querer a la voluntad general, entonces se habla de ello sólo como de un fenómeno que realmente acaece en nosotros sin determinar sus causas. El mismo proceder utilizó Newton cuando denominó *gravitación* a la ley cierta de los esfuerzos de toda materia por acercarse a sí misma, no queriendo enredar sus demostraciones matemáticas con una enojosa participación en las disputas filosóficas que pudieran entablarse sobre su causa. Sin embargo, no tuvo escrúpulo alguno en considerar tal gravitación como un auténtico efecto de una actividad universal de la materia sobre sí misma y, por ello, le dio también el nombre de *atracción*. ¿No sería posible representar el fenómeno de las tendencias morales de las naturalezas pensantes tal como se relacionan recíprocamente como consecuencia de una fuerza verdaderamente activa por la que las naturalezas espirituales se influyesen unas a otras, de tal modo que el sentimiento moral fuera ese *sentimiento de dependencia* de la voluntad individual respecto a I la voluntad general y una consecuencia de la acción recíproca natural y universal por la que el mundo inmaterial H alcanza su unidad moral organizándose según las leyes de su propia combinación en un sistema de perfección espiritual? Si se concede a estos pensamientos tanta verosimilitud como se requiere para que valga la pena sopesarlos por sus consecuencias, uno se verá entonces imperceptiblemente tomando partido a

favor de ellos. Pues en este caso parece que se eliminan la mayor parte de las discordancias que, de otro modo, saltan tan claramente a la vista en la contradicción existente entre las relaciones morales y físicas de los hombres aquí en la tierra. Ninguna moralidad de las acciones puede alcanzar jamás su plena efectividad, según el orden de la naturaleza, en la vida corporal del hombre, pero sí en cambio en el mundo de los espíritus según leyes pneumáticas. Las verdaderas intenciones, los secretos móviles de muchos esfuerzos infructuosos debido a la impotencia, la victoria sobre sí mismo e, incluso a veces, la oculta malicia de acciones aparentemente buenas no producen en la mayoría de los casos ningún efecto físico en el estado corporal y, sin embargo, tendrían que ser considerados, de acuerdo con lo expuesto, como principios fecundos del mundo inmaterial, en el cual ejercen o padecen un *efecto* adecuado a la disposición moral de la voluntad según leyes pneumáticas y en virtud de la unión entre la voluntad individual y la voluntad general, es decir, en virtud de la unidad y de la comunidad del mundo de los espíritus. Dado que la moralidad de una acción concierne al estado interior del espíritu, sólo en la comunidad inmediata de los espíritus puede arrastrar de modo natural las consecuencias adecuadas a la moralidad plena. Por ello el alma humana debería ocupar ya en esta vida, en función de su condición moral, su puesto entre las sustancias espirituales del universo, del mismo modo que, según las leyes del movimiento, los cuerpos del espacio cósmico están situados unos con respecto a otros en un orden proporcionado a sus fuerzas corporales[*]. Así, cuando por fin la comunidad del alma con el mundo de los cuerpos desaparezca con la muerte, la vida en el otro mundo no sería sino una continuación natural de aquella unión que ya mantenía en esta vida, y todas las consecuencias de la moralidad en este mundo practicada volverían a encontrarse allí en los efectos de un ser que, estando en indisoluble comunidad con el mundo entero de los espíritus, ya anteriormente ha llevado a cabo allí mismo conforme a leyes pneumáticas. El presente y el futuro provendrían, por así decirlo, del mismo tronco y formarían un todo continuo de acuerdo con el *orden* de la naturaleza. Esta última circunstancia tiene una importancia esencial, pues en una suposición elaborada según puros principios racionales constituye un gran inconveniente que se tenga que buscar refugio en una voluntad divina de

carácter extraordinario para resolver la dificultad que plantea la imperfecta armonía existente entre la moralidad y sus consecuencias en este mundo; porque, por muy probable que sea el juicio que podamos establecer sobre ella en base a nuestras ideas sobre la sabiduría divina, queda siempre una fuerte sospecha de que los débiles conceptos de nuestro entendimiento hayan sido quizá aplicados de forma muy inadecuada al ser supremo, puesto que la obligación del hombre es juzgar acerca de la voluntad divina sólo a partir de la armonía que percibe realmente en el mundo o que puede suponer en base a las leyes de la analogía de acuerdo con el orden natural, pero no está autorizado a inventar ordenaciones nuevas y arbitrarias en el mundo presente o futuro según planes de su propia sabiduría que impone como preceptos a la voluntad divina.

Volvamos a dirigir ahora nuestra reflexión por el camino que llevaba y acerquémonos a la meta que nos habíamos propuesto. Si el bosquejo que hemos ofrecido representa fielmente lo que sucede con el mundo de los espíritus y con la participación que nuestra alma tiene en él, entonces parece que casi nada resulta tan extraño como que la comunidad de espíritus no sea una cosa totalmente universal y normal teniendo que apreciar como extraordinaria casi más la rareza de las apariciones que su posibilidad. Sin embargo, esa dificultad puede superarse bastante fácilmente y está ya en parte superada. Puesto que la representación que por intuición inmaterial tiene de sí misma el alma humana, en cuanto que se considera en relación con seres de naturaleza semejante, es totalmente diferente de aquélla en que su conciencia se representa a sí misma como hombre por medio de una figura que tiene su origen en las impresiones de los órganos corporales y que no se representa relacionada con ninguna otra cosa que no sean las cosas materiales. Según eso, en efecto, es el mismo sujeto quien pertenece como miembro, a la vez, al mundo visible y al invisible pero no la misma persona, porque las representaciones de uno de esos mundos, por su diferente carácter, no son ideas que acompañen a las del otro y, por ello, lo que pienso como espíritu no puede ser recordado por mí como hombre y, al revés, mi condición de hombre no cabe en la representación de mí mismo

como espíritu. Además, por muy claras e intuitivas que sean las representaciones del mundo de los espíritus[*], ello no basta para que yo como hombre tome conciencia de ellas; del mismo modo que incluso la representación de sí mismo (es decir, del alma) como un espíritu se consigue por medio de inferencias, sin ser para ningún hombre un concepto de experiencia e intuitivo.

Esta diferencia entre las representaciones espirituales y las que pertenecen a la vida corporal humana no puede, sin embargo, ser considerada como un impedimento tan grande que diluya cualquier posibilidad de tomar conciencia, a veces incluso en esta vida, de los influjos recibidos por parte del mundo de los espíritus, puesto que dichos influjos no pueden pasar a la conciencia personal del hombre de forma inmediata, pero sí de tal modo que, según la ley de asociación de conceptos, provoquen aquellas imágenes que están relacionadas con ellos y que suscitan representaciones analógicas de nuestros sentidos, que no son el concepto espiritual mismo pero sí su símbolo. Pues siempre es la misma sustancia la que pertenece como miembro tanto a este mundo como al otro y ambos tipos de representaciones pertenecen al mismo sujeto y están unidas entre sí. Podemos en cierto modo hacer patente su posibilidad considerando cómo nuestros más elevados conceptos racionales aquellos que se aproximan bastante a los espirituales, para poder mostrarse con claridad, toman habitualmente, por así decirlo, una vestimenta corporal. De ahí que los atributos morales de la divinidad se conciban representados como la cólera, los celos, la misericordia, la venganza etc.; por ello los poetas personifican las virtudes, vicios u otras propiedades de la naturaleza para que aparezca a su través la verdadera idea del entendimiento; así, el geómetra representa el tiempo por una línea, a pesar de que espacio y tiempo sólo concuerdan en las relaciones y, por tanto, según la analogía, pero nunca coinciden uno con otro según la cualidad; de ahí toma la representación de la eternidad divina, incluso en los filósofos, la apariencia de un tiempo infinito aunque uno se cuida de no confundir ambos, y una razón de peso por la que los matemáticos se muestran remisos normalmente a admitir las mónadas leibnizianas es precisamente que no pueden menos de representárselas como pequeños trocitos. Por ello, no es improbable que las sensaciones

espirituales puedan pasar a la conciencia cuando suscitan fantasías emparentadas con ellas; de este modo ideas que son transmitidas por un influjo espiritual se revisten de los signos del *lenguaje* que usa el hombre en las restantes ocasiones, la sensación de la presencia de un espíritu bajo la imagen de una *figura humana*, el orden y la belleza del mundo inmaterial con fantasías que agradan a nuestros sentidos en otros momentos de la vida, etc.

Esta clase de apariciones no puede ser, sin embargo, algo común y corriente, sino que sólo puede suceder en personas cuyos órganos[*]tengan una excitabilidad poco común capaz de reforzar las imágenes de la fantasía por medio de movimientos armónicos según el estado interior de su alma, en mayor medida de lo que normalmente sucede y debe asimismo suceder en los hombres sanos. Estas peculiares personas serían, en ciertas ocasiones, impresionadas por la aparición de algunos objetos como exteriores a ellas, a los que considerarían como una presencia de naturalezas espirituales que estuviera afectando a sus sentidos corporales; y aunque en este caso no se trata más que de una fantasmagoría de la imaginación, sin embargo, la causa de ello es un auténtico influjo espiritual que no puede ser sentido de forma inmediata, sino que sólo se manifiesta a la conciencia por medio de imágenes emparentadas de la fantasía que toman la apariencia de sensaciones.

Los conceptos recibidos por educación o también toda clase de ilusiones que se hayan introducido por otros medios desempeñarían un papel aquí donde se mezclan ofuscación y verdad, y donde existe realmente una auténtica sensación espiritual de base, pero que se trastoca en sombras de las cosas sensibles. No obstante, habrá que admitir también que es difícil atribuir una utilidad a la capacidad de elevar a clara intuición, de este modo y en esta vida, las impresiones del mundo de los espíritus; porque necesariamente la sensación espiritual se entremezcla de forma tan estrecha con el fantasma de la imaginación que ha ser imposible diferenciar en ella lo verdadero de las burdas fantasmagorías que lo rodean. Además, tal estado indicaría la existencia de una auténtica enfermedad, puesto que supone un desequilibrio de los nervios a los que se introduciría en un movimiento no natural por medio de la actividad de un alma sólo

espiritualmente sensible. Por último, no sería nada extraño encontrar en un visionario, a la vez, a un fantasioso, al menos por lo que respecta a las imágenes que acompañan a estas visiones suyas porque en ellas aparecen representaciones que, por su naturaleza, son extrañas e incompatibles con las que se dan en el estado corporal del hombre y porque se inmiscuyen en la sensación externa imágenes mal emparejadas fraguando fantásticas quimeras y caprichosas caricaturas que formando largas comitivas embaucan a los engañados sentidos, aunque tengan a su base un auténtico influjo espiritual.

Ya no puede resultar embarazoso ofrecer una probable explicación racional de las historias sobre fantasmas que tantas veces se le presentan a los filósofos e, igualmente, de toda clase de influjos de espíritus de los que se habla por doquier. Ciertamente las almas separadas y los espíritus puros nunca pueden presentarse ante nuestros sentidos externos ni tener comunicación con la materia, pero sí en cambio actuar sobre el espíritu humano que pertenece junto con ellos a una gran república, de tal modo que las representaciones que despiertan en él se cubren, según leyes de la fantasía, de imágenes asociadas y provocan la apariencia de que los objetos que les corresponde j están fuera del espíritu. Esta ilusión puede alcanzar a cada uno de los sentidos, y por más que esté mezclada con fantasmas disparatados, no debe uno negarse a suponer en ella una influencia espiritual. Ofendería la perspicacia del lector si continuara usando este tipo de explicaciones. Las hipótesis metafísicas tienen tan extraordinaria flexibilidad que habría que ser muy torpe para no poder acomodar la presente a cualquiera de las historias antes incluso de que se haya examinado su veracidad, lo que en muchos casos resulta imposible y, en más casos aún, muy indiscreto.

Sin embargo, si se sopesan las ventajas e inconvenientes que podrían resultar a aquel que estuviera orgánicamente capacitado no sólo para el mundo visible, sino también, en cierta medida, para el invisible (si es que alguna vez ha existido alguien así), parece que un regalo de este tipo sería similar a aquel con el que Juno honró a Tiresias, a quien primero privó de la vista con el fin de poder otorgarle después el don de la profecía. Pues, de acuerdo con lo anteriormente dicho, el conocimiento intuitivo del *otro*

mundo sólo puede obtenerse aquí con cierto menoscabo del entendimiento que es necesario para *este* mundo. Tampoco sé si estaban completamente libres de esta dura condición incluso aquellos filósofos que tan aplicada y enfrascadamente dirigieron sus telescopios metafísicos a esas remotas regiones y supieron contar maravillas de ellas, pero, al menos, no les envidio ninguno de sus descubrimientos. Temo sólo que cualquier hombre de sano entendimiento y poca sutileza llegue a responderles lo mismo que a *Tycho Brahe* le contestó su cochero cuando aquél creyó poder recorrer por la noche el camino más corto guiándose por las estrellas: *Buen señor, posiblemente se entienda usted bien en el cielo, pero aquí sobre la tierra es usted un chiflado*[11].

Capítulo tercero

Anticábala. Un fragmento de filosofía común para anular la comunidad con el mundo de los espíritus

Aristóteles dice en alguna parte: «*Cuando estamos despiertos tenemos un mundo común, pero cuando soñamos cada uno tiene el suyo propio*»[12]. Me parece que se debería invertir esta última proposición y decir: cuando diferentes hombres tienen cada uno su propio mundo hay que suponer que están soñando. Según eso, si observamos a *los que construyen en el aire* distintos mundos mentales, cada uno de los cuales habita el suyo tranquilamente haciendo caso omiso de los restantes —por ejemplo, a aquel que habita en el construido por *Wolff* con una ordenación de las cosas elaborada con más conceptos subrepticios que materiales tomados de la experiencia, o que habita en aquel mundo que *Crusius*[13] produjo de la nada partiendo de la fuerza mágica de algunos aforismos sobre lo *pensable* y lo *impensable*—, entonces tendremos que armarnos de paciencia ante las contradicciones de sus visiones hasta que esos señores acaben de soñar. Pues si un día, Dios lo quiera, despiertan del todo, es decir, abren los ojos con una mirada que no excluya la coincidencia con otro entendimiento humano, ninguno de ellos verá nada que no haya de aparecer, a la luz de las demostraciones, igualmente evidente y cierto para cada uno de los demás, y los filósofos habitarán un mundo común, al igual que los matemáticos lo hacen ya desde antaño; acontecimiento tan importante que ya no puede tardar mucho en realizarse si es hay que confiar en determinados signos y presagios que desde hace algún tiempo han aparecido en el horizonte de las ciencias.

En cierto parentesco con los *soñadores de la razón* están los *soñadores de la sensación*[14], y entre ellos se cuentan, por regla general, quienes algunas veces tienen trato con los espíritus, y precisamente por las mismas razones que los anteriores, ya que ven algo que ningún otro hombre sano ve, y tienen su propia comunidad con seres que no se aparecen a ningún otro por muy buenos sentidos que tenga. Si se supone que esas apariciones son, a fin de cuentas, meros fantasmas, les resulta apropiada la calificación de ensueños, pues tanto en un caso como en otro se trata de imágenes elucubradas que, sin embargo, engañan a los sentidos como si fueran auténticos objetos, pero cometería una grave equivocación quien se figurara que ambas ilusiones son lo bastante semejantes en sus génesis como para considerar el origen de una suficiente para explicar también el de la otra. Quien en la vigilia se enfrasca en ficciones y quimeras que su siempre fecunda imaginación elucubra hasta el punto de prestar poca atención a las sensaciones de aquellos sentidos que más le debieran importar en ese momento, a ése se le llama con razón un *soñador despierto*. Pues si las sensaciones de sus sentidos llegan a hacerse un poco más débiles, se dormirá y las anteriores quimeras se convertirán en auténticos sueños. Ésa es la causa de que no lo sean ya en la vigilia porque al mismo tiempo que él se representa estos objetos como *dentro de sí*, se representa otros objetos, aquellos que siente por los sentidos, como *fuera de sí*; en consecuencia cuenta a aquéllos entre los efectos de su propia actividad y a éstos entre los que recibe y sufre desde el exterior. Pues aquí todo depende de la relación en que son pensados los objetos respecto a él mismo como hombre, y, por tanto, también respecto a su cuerpo. Por eso, las susodichas imágenes pueden tenerle muy ocupado durante la vigilia, pero no llegar a engañarle por muy claras que sean. Aunque también entonces tiene en el cerebro una representación de sí mismo y de su cuerpo con la que confronta sus imágenes fantásticas, sin embargo, las auténticas sensaciones de su cuerpo a través de los sentidos externos producen frente a dichas quimeras un contraste o confrontación por el que considera a aquéllas como elucubradas por él, y a éstas, por el contrario, como sentidas. Si llega a adormecerse, la representación sentida de su cuerpo desaparece y sólo queda la inventada por él mismo frente a la cual las restantes quimeras son concebidas como

exteriores y han de engañar necesariamente mientras duerme al que está soñando, porque no hay ninguna sensación que, en contrastación con aquélla, permita diferenciar el original de la sombra, es decir, lo exterior de lo interior.

Los visionarios, así pues, se diferencian radicalmente de los soñadores despiertos no sólo en el grado, sino en la especie. Los primeros durante la vigilia —y a menudo en casos en los que otras sensaciones tienen la mayor vivacidad— refieren ciertos objetos a los lugares externos de las restantes cosas que realmente perciben en torno a sí; el único problema aquí sería cómo es posible que transfieran fuera de sí la fantasmagoría de su imaginación y precisamente en relación con su cuerpo al que sienten también a través ele los sentidos externos. La gran claridad de su fantasmagoría no puede ser en este caso la cau sa, pues depende del lugar donde sea transferida como objeto y, por tanto, exijo que se me muestre cómo el alma transfiere una imagen que debería representarse como interna a ella a una relación totalmente distinta, a saber, a un lugar *exterior* y entre los objetos que se presentan a sus auténticas sensaciones. No me bastará que meramente se me mencionen otros casos que tienen algún parecido con tal ilusión y que acaecen en estado febril, puesto que, sano o enfermo, sea cual sea el estado del engañado, no se desea saber si también sucede lo mismo en otros casos, sino cómo es posible aquel engaño.

Ahora bien, encontramos en el uso de los sentidos externos que, además de la claridad con la que se represen tan los objetos, también se capta en la sensación el lugar de éstos; quizá a veces no siempre con la misma corrección, pero sí como una condición necesaria de la sensación, sin la cual sería imposible representarnos las cosas como exteriores a nosotros. Así, se convierte en muy probable que nuestra alma en su representación transfiera el objeto sentido allí donde se entrecruzan, cuando se prolongan, las diferentes líneas direccionales de la impresión por él producida. Por eso, se ve un punto brillante en el lugar donde se cortan las líneas retraídas por el ojo en la dirección de la incidencia de los rayos luminosos. Este punto, que se llama punto óptico, aunque es en la realidad el *punto de dispersión*, sin embargo es, en la representación, el *punto de reunión* de las líneas direccionales según las cuales se imprime la sensación (*focas imaginarias*).

De este modo se puede determinar, incluso por medio de un único ojo, el lugar de un objeto visible, como sucede entre otros casos cuando la imagen de un cuerpo en un espejo cóncavo se ve en el aire exactamente allí donde los rayos que dimanan de un punto del objeto se cortan antes de llegar al ojo[*].

Quizá pueda admitirse igualmente para las impresiones sonoras, ya que inciden también en líneas rectas, que su sensación venga acompañada de la representación de un *focas imaginarias* que está colocado allí donde chocan las líneas rectas del aparato nervioso puesto en vibración mentalmente prolongadas al exterior. Se aprecia en cierta medida el lugar y la distancia de un objeto sonoro aunque el sonido sea débil y se produzca detrás de nosotros a pesar de que las líneas rectas que desde allí pueden ser trazadas no encuentran precisamente la abertura de la oreja, sino que inciden en otras partes de la cabeza, de modo que hay que creer que las líneas direccionales de la sacudida, según la representación que realiza el alma, son prolongadas exteriormente, y el objeto sonoro trasladado al punto de su confluencia. Lo mismo se puede decir, me parece, de los tres sentidos restantes, que se diferencian de la vista y del oído en que el objeto de la sensación está en contacto directo con los órganos, y las líneas direccionales de la excitación sensible tienen, por ello, su punto de reunión en esos mismos órganos.

Para aplicar esto a las figuras de la imaginación, permítaseme basarme en aquello que *Descartes* supuso y que la mayoría de los filósofos posteriores admitieron, a saber, que todas las representaciones de la facultad de la imaginación van acompañadas al mismo tiempo de ciertos movimientos del tejido nervioso o espíritu nervioso del cerebro a los que se llama *ideas materiales*; es decir, quizá van acompañadas de la sacudida o vibración del elemento sutil que es segregado por los nervios y que se trata de una vibración similar al movimiento que podría provocar la impresión sensible de la que es copia. Concédaseme ahora lo siguiente: que la diferencia entre el movimiento de los nervios en la fantasía y en la sensación consiste en que las líneas direccionales del movimiento se cortan en aquéllas dentro del cerebro, y en ésta, en cambio, fuera, ya que el *focus imaginarius* en el que se representa el objeto en las sensaciones claras de la vigilia, está colocado fuera de mí, y, por contra, el de las fantasías que

puedo tener al mismo tiempo está colocado dentro de mí; por ello, mientras estoy despierto, no puedo equivocarme al distinguir la impresión de los sentidos de las imaginaciones en cuanto fantasmas míos propios que son.

Si se admite esto, me parece que podría ofrecer una causa comprensible de este tipo de perturbación de la mente que se llama alucinación y, en grado más alto, locura. Lo característico de esta enfermedad consiste en que el hombre perturbado proyecta fuera de sí meros objetos de su imaginación y los considera objetos realmente presentes ante él. Acabo de decir que, por regla general, las líneas direccionales del movimiento que acompañan en el cerebro a la fantasía como auxiliares materiales se han de cortar dentro de él y, por ello, durante la vigilia, se concibe como interno el lugar en el que es consciente de su imagen. Así pues, si digo que, por alguna casualidad o enfermedad, ciertos órganos del cerebro están tan deformados y alejados de su equilibrio adecuado que el movimiento de los nervios que vibran de forma armónica con algunas fantasías, se produce según aquellas líneas direccionales que, prolongadas, se cruzarían fuera del cerebro, entonces se coloca el *focus imaginarius* fuera del sujeto pensante[*], y la imagen, que es un mero producto de la imaginación, se representa como un objeto que estuviera presente a los sentidos externos. La extrañeza ante la supuesta aparición de una cosa que, de acuerdo con el orden natural, no debería presentarse, incluso si al principio fuera débil tal sombra de la fantasía, pronto llamará la atención y otorgará a la aparente sensación una vivacidad tan grande que no permitirá al hombre engañado dudar acerca de su veracidad. Este engaño puede concernir a cada uno de los sentidos externos, pues de todos ellos tenemos en la imaginación figuras copiadas y el trastorno del tejido nervioso puede ser la causa de transferir el *focus imaginarias* al lugar de donde provendría la impresión sensible de un objeto corporal realmente dado. No resulta extraño, entonces, que el fantasioso crea ver u oír con mucha claridad ciertas cosas que nadie excepto él percibe, ni que tales fantasmas cerebrales se le aparezcan y desaparezcan de repente, ni tampoco que cuando engañan a un sentido, por ejemplo a la vista, no puedan ser percibidos por ningún otro, por ejemplo el tacto, y parezcan por ello penetrables. Las historias habituales sobre espíritus inciden tantas veces en estas ideas que justifican ampliamente la sospecha

de que puedan haber tenido tal origen. De este modo, también el concepto usual de *ser espiritual*, que anteriormente hemos desarrollado a partir del modo común de hablar, se asemeja mucho a esta ilusión y no reniega de su origen, puesto que la propiedad de un ser penetrable en el espacio constituye la característica esencial de ese concepto.

También es muy probable que los conceptos aprendidos por educación acerca de los fantasmas proporcionen a la cabeza enferma materiales para engañosas ilusiones, y que una mente libre de tales prejuicios, aunque le afecte ligeramente algún trastorno, no inventaría con tanta facilidad imágenes de ese tipo. Además, de ello se desprende que, puesto que la enfermedad del fantasioso no afecta propiamente al entendimiento sino a la ilusión de los sentidos, el infeliz no puede superar sus fantasmagorías por medio de ningún procedimiento racional, ya que la auténtica o la aparente sensación de los sentidos precede a todo juicio del entendimiento y posee una evidencia inmediata muy superior al de cualquier razonamiento[15].

La conclusión que se deriva de estas consideraciones plantea un inconveniente: hace totalmente gratuitas las profundas suposiciones del capítulo anterior, y el lector, por muy dispuesto que esté a otorgar asentimiento a los proyectos ideales allí expuestos, preferirá, sin embargo, la teoría que suponga mayor facilidad y rapidez a la hora de decidir y que pueda prometer un acuerdo más universal. Pues, además de que, conforme a un modo racional de pensar, parece más adecuado extraer las razones para una explicación del material que nos ofrece la experiencia en lugar de perderse en los engañosos conceptos de una razón mitad poetizante, mitad inferente, a ello se añade el que aparece como cierto motivo para la ironía, la cual sea fundada o no, constituye el medio más poderoso que ningún otro para impedir frívolas investigaciones, puesto que pretender llevar a cabo de un modo serio interpretaciones sobre los fantasmas cerebrales de los fantasiosos implica ya un cierto defecto y se torna sospechosa una filosofía que se deja ver en tan mala compañía. Ciertamente, no sólo no he negado anteriormente que existiera engaño en tales apariciones, sino que, más aún, lo he implicado en ellas, si no como la causa de una supuesta comunidad de espíritus, sí como una secuela natural de la misma; pero ¿qué clase de necedad hay que no pueda conciliarse con una filosofía sin fundamento?

Por ello, en modo alguno censuro al lector si en vez de considerar a los visionarios como medio ciudadanos del otro mundo los despacha rápida y definitivamente como sujetos a la enfermería y se dispensa de esta manera de toda ulterior investigación. Pero, si se generaliza esta actitud, también el modo de tratar a estos adeptos del reino de los espíritus debe ser muy diferente de aquel que resulta de las ideas anteriores y, puesto que en otro tiempo a veces se creyó necesario *quemar* a alguno de ellos, ahora bastaría sólo con *purgarlos*. Entendiendo así las cosas, tampoco hubiera sido necesario remontarse tan lejos ni buscar, con la ayuda de la metafísica, secreto alguno en el febril cerebro de fanáticos engañados. El agudo *Hudibras* nos hubiera podido solucionar él solo el enigma, pues según su opinión: «*Cuando un viento hipocondriaco se desencadena en los intestinos, depende de la dirección que tome: si va hacia abajo, resulta un p…, si va hacia arriba, es una aparición o una inspiración santa*»[16].

Capítulo cuarto

Conclusión teórica del conjunto de consideraciones de la primera parte

El engaño de una balanza que según leyes civiles ha de servir de patrón comercial se descubre cambiando de plato la mercancía y las pesas; el partidismo de la balanza del entendimiento se pone de manifiesto utilizando el mismo recurso, sin el cual nunca jamás, ni siquiera en los juicios filosóficos, se conseguirá ajustar el peso por medio de los equilibrios de la balanza. He limpiado mi alma de prejuicios, he extirpado todas las ciegas sumisiones que tantas veces se entrometen produciendo saberes imaginarios. Ahora ya no me interesa nada, nada hay para mí honroso sino aquello que se alcanza por el camino de la sinceridad con un espíritu sosegado y accesible a todo tipo de razones; y ello tanto si ratifica como si destruye mi posición anterior, tanto si me decide o me deja indeciso. Donde encuentro algo que me instruye, lo hago mío. El juicio de quien contradice mis razones, llega a hacerse mi propio juicio cuando lo he sopesado, primero, frente al platillo del amor propio y, después, en ese mismo platillo frente a mis supuestas razones, y he encontrado en él un peso mayor. En otras ocasiones consideré al entendimiento universal humano desde el punto de vista del mío, ahora me pongo en el lugar de una razón ajena y exterior y considero mis juicios junto con sus motivos más secretos desde el punto de vista de los otros. Si bien es verdad que la comparación entre ambas consideraciones produce fuertes paralajes, sin embargo, es también el único modo de evitar el engaño óptico y de colocar los conceptos en los lugares adecuados donde deben estar en relación a la capacidad del conocimiento de la naturaleza humana. Se dirá que es éste un lenguaje muy solemne para

una tarea tan insignificante como la que abordamos, que más merece ser calificada de divertimento que de ocupación seria, y no se equivocaría uno al juzgarlo así. Pero, aunque no hay por qué hacer grandes preparativos para una nimiedad, sí se pueden, sin embargo, realizarlos en ocasiones, y la cautela superflua al decidir sobre pequeñeces puede servir de modelo en casos más importantes. Me parece que ninguna fidelidad ni inclinación anterior a todo examen arrebata a mi espíritu su docilidad ante toda clase de argumentos, sean a favor o en contra, con la excepción de una sola: la balanza del entendimiento no es totalmente imparcial y un brazo suyo, el que lleva la inscripción *esperanza del futuro*, posee una ventaja mecánica que hace que incluso débiles razones instaladas en su plato levanten del otro especulaciones que de por sí tienen un mayor peso. Ésta es la única inexactitud que no puedo suprimir y que, de hecho, tampoco quiero suprimir[17]. Confieso, pues, que todas las historias sobre apariciones de almas separadas o sobre influjos de espíritus y todas las teorías sobre la naturaleza probable de seres espirituales y su relación con nosotros pesan más únicamente en el platillo de la esperanza; por contra, en el de la especulación parecen diluirse en puro aire. Si la solución al problema planteado no estuviera en simpatía con una inclinación previamente establecida ¿qué ser razonable dudaría entre estimar más posible admitir una clase de seres absolutamente heterogéneos a todo lo que enseñan los sentidos o bien imputar algunas experiencias al autoengaño o a la ficción que, en la mayoría de las ocasiones, son habituales?

En verdad ésta parece ser también generalmente la causa más importante de la legitimación de las historias sobre espíritus de tan amplia aceptación; incluso las primeras ilusiones sobre supuestas apariciones probablemente han surgido de la lisonjera esperanza de que de algún modo se permanece después de la muerte, puesto que en las sombras de la noche a menudo la ilusión ha engañado a los sentidos y a partir de confusas formas surgieron fantasmagorías coherentes con la opinión antedicha, que finalmente dieron pie a que los filósofos desarrollaran la idea racional de espíritu y le otorgaran una entidad académica. Se observa también en mi supuesta teoría de la comunidad de espíritus que toma exactamente la misma dirección que sigue la tendencia general, pues las proposiciones se

combinan evidentemente sólo para elaborar una explicación de cómo el espíritu del hombre *sale* de este mundo[*], es decir, una concepción de su estado después de la muerte; sin embargo, respecto a cómo *viene*, es decir, respecto a la generación y a la reproducción no voy a decir nada; ni siquiera respecto a cómo *está presente en este mundo*, a saber, cómo una naturaleza inmaterial puede estar en un cuerpo y actuar por mediación suya; y ello por una razón muy clara: no comprendo nada de todo ello; en consecuencia, hubiera podido resignarme a esta ignorancia respecto al estado futuro, si no fuera porque el partidismo de una opinión que goza de mis preferencias hubiera recomendado los argumentos que se ofrecían, por muy débiles que éstos fueran.

Precisamente esta misma ignorancia hace que no me atreva a negarles del todo verdad a las diversas historias sobre espíritus, sin embargo con la reserva, natural pero infrecuente, de poner en duda cada una de ellas, otorgándoles no obstante cierto crédito a todas tomadas en conjunto. Corresponde al lector la decisión; pero al menos, por lo que a mí respecta, la abundancia del segundo capítulo en cuanto a razones es suficientemente grande como para mantenerme reservado e indeciso al escuchar las diversas y sorprendentes narraciones de este género. Aunque, ya que nunca faltan motivos de justificación cuando la mente está de antemano predispuesta a favor de algo, no cansaré al lector con ninguna otra defensa de esta forma de pensar.

Puesto que me encuentro al final de la teoría de los espíritus, me aventuro a añadir que esta reflexión, si el lector la aprovecha convenientemente, culmina todo el conocimiento filosófico sobre el tema, y que en el futuro quizá se pueda llegar a *opinar* de forma distinta, pero nunca a *saber* más al respecto. Esta afirmación suena bastante presuntuosa, pues ciertamente no hay objeto alguno de la naturaleza conocido por los sentidos del que se pueda decir nunca que se ha *agotado* su conocimiento por medio de la observación o por medio de la razón, ni siquiera una gota de agua, un grano de arena o algo todavía más simple; tan inconmensurable es la multiplicidad de lo que la naturaleza en sus partes más pequeñas ofrece a la consideración de un entendimiento tan limitado como es el humano. Pero sucede algo muy diferente con la doctrina filosófica acerca de los seres

espirituales. Puede desarrollársela hasta el final, pero sólo en el entendimiento *negativo* por cuanto éste determina con certeza, en efecto, los límites de nuestro conocimiento y nos convence de que ocio lo que nos ha sido dado conocer son los diversos fenómenos de la *vida* en la naturaleza y sus leyes; en cambio, el principio de esta vida, es decir, la naturaleza espiritual, que no se conoce sino que se supone, nunca puede ser pensado de forma positiva, puesto que no se encuentran *data* para ello en ninguna de nuestras sensaciones; nos convence, asimismo, de que sería necesario ayudarse de negaciones para poder interpretar algo tan diferente de todo lo sensible, e incluso, de que la propia posibilidad de tales negaciones no se fundamenta ni en la experiencia ni en los razonamientos, sino en una ficción a la que recurre una razón desprovista de cualquier otro recurso. En este sentido la pneumatología de los hombres puede ser considerada una doctrina de su inevitable ignorancia respecto a tal supuesto género de seres y, como tal, puede acomodarse fácilmente a su cometido.

En adelante dejaré de lado como resuelto y concluido todo el tema de los espíritus, un extenso apartado de la metafísica. Es algo que ya no me interesa. Por cuanto de este modo reduzco, mejor que de ningún otro, el plan de mi investigación y me desembarazo de algunos análisis completamente inútiles, espero poder aplicar de forma mis ventajosa mi escasa capacidad de entendimiento al resto de los asuntos. La mayoría de las veces es inútil querer extender la pequeña medida de sus fuerzas a cualquier aventurado propósito. Por eso la prudencia ordena, tanto en éste como en otros casos, restringir los proyectos a la medida de sus fuerzas y limitarse a lo mediano cuando no se puede alcanzar adecuadamente lo grande.

Segunda parte

Que es histórica

Capítulo primero

Una historia cuya verdad se encomienda a la libre indagación del lector

Sit mibi fas audita toqui…

(VIRGILIO)[18]

La Filosofía, cuya vanidad le lleva a plantearse todas las preguntas inútiles, se ve a menudo en un gran aprieto con ocasión de ciertas historias cuando no puede *dudar* impunemente de algunas partes de ellas ni *creer* en muchas sin caer en el ridículo. En cierta medida ambos inconvenicntes se encuentran reunidos en las historias de espíritus que circulan por ahí; el primero, al oír algo que las confirma y el segundo con respecto a aquellos a quienes se les transmite. De hecho, ningún reproche resulta más amargo al filósofo que el de la credulidad y apego a la opinión común, y puesto que quienes con pocos costes saben parecer sensatos arrojan sus burlonas risas sobre todo lo que en cierta medida iguala a los ignorantes y a los sabios por cuanto es incomprensible para ambos, no resulta nada extraño que encuentren gran aceptación las apariciones a menudo mencionadas aunque sean negadas o silenciadas en público. Así pues, uno puede confiar que nunca una Academia de las Ciencias propondrá esa materia como tema de concurso; no porque sus miembros estén completamente libres de toda inclinación hacia la susodicha creencia, sino porque las reglas de la prudencia ponen límite con razón a las preguntas que, sin discerní miento, plantean la petulancia y la vana curiosidad. Y así, tales historias

seguramente sólo tendrán siempre creyentes ocultos, mientras que en público serán rechazadas por la moda imperante de la incredulidad.

Ya que esta cuestión en su totalidad no me parece tan importante ni suficientemente elaborada como para tomar una decisión al respecto, no tengo ningún inconveniente en traer a colación un relato de este tipo y exponerlo con total independencia del juicio favorable o desfavorable que pueda merecer.

Vive en Estocolmo un cierto señor Swedenborg, sin cargo ni oficio, a expensas de su considerable fortuna[19]. Toda su ocupación, como él afirma, consiste en mantenerse en la relación más estrecha desde hace más de veinte años con espíritus y almas separadas, en recoger de ellos noticias sobre el otro mundo y proporcionarles en contrapartida algunas sobre éste, en redactar gruesos volúmenes sobre sus descubrimientos y viajar de vez en cuando a Londres para cuidar de la edición de los mismos. No es precisamente lo que se dice reservado en sus secretos, habla de ellos libremente con cualquiera, parece estar del todo convencido de lo que pretende sin dar la mínima impresión de engaño premeditado ni de charlatanería. De igual modo que, de creerle a él mismo, es el archivisionario de todos los visionarios, es también seguramente el archifantasioso de todos los fantasiosos, si se le juzga por sus escritos o por la descripción de quienes le conocen. Pero esta circunstancia no debe impedir que quienes aceptan la existencia de influjos espirituales supongan que hay algo de verdad tras toda esta fantasmagoría. Sin embargo, puesto que la credencial de todos los mandatarios del otro mundo consiste en las demostraciones que hagan en éste de su extraordinaria misión superando ciertas pruebas, debo al menos referirme, por lo que concierne a lo que se aduce como credencial de la extraordinaria condición del hombre al que nos estamos refiriendo, a lo que todavía mantiene algunas credibilidad para la mayoría de la gente.

A fines del año 1761, el señor Swedenborg fue llamado junto a una princesa cuyo gran entendimiento y prudencia debían hacer prácticamente imposible el que fuera engañada en tales asuntos[20]. El motivo lo había proporcionado el difundido rumor acerca de las pretendidas visiones de este hombre. Tras algunas preguntas que se orientaban más a divertirse con sus

imaginaciones que a tomarlas como noticias auténticas del otro mundo, le despidió la princesa haciéndole antes un encargo secreto que tenía que ver con su trato con los espíritus. Pasados algunos días apareció el señor Swedenborg con una respuesta que, según la propia confesión de la princesa, la dejó totalmente asombrada, pues la encontró tan verdadera y, a la vez, de tal índole que no podía habérsela comunicado ningún hombre viviente. Esta historia ha sido extraída del relato que un embajador ante aquella corte que estaba entonces presente hizo a otro embajador extranjero en Copenhague y se corresponde fielmente con lo que ha podido descubrir una investigación realizada especialmente sobre el tema.

Las siguientes historias no tienen otra garantía que la leyenda popular cuyo valor probatorio es muy precario. Madame *Marteville*, la viuda de ion *envoyé* holandés en la corte sueca, fue requerida por los parientes de un orfebre al pago de lo adeudado por un servicio de plata que éste le había hecho. La dama, que conocía la meticulosidad de la economía de su difunto esposo, estaba convencida de que dicha deuda debía haber sido ya saldada en vida de su marido; pero no encontró ninguna prueba entre los papeles que él dejó. Las mujeres están especialmente, inclinadas a dar crédito a las historias adivinatorias, a la interpretación de los sueños y a todo tipo de cosas extrañas. Expuso, pues, su preocupación al señor Swedenborg con la súplica de que si era verdad lo que de él se decía, que estaba en contacto con almas separadas, le consiguiera del otro mundo noticias del esposo muerto sobre las circunstancias de dicha reclamación. El señor Swedenborg prometió hacerlo y, a los pocos días, vino a su casa con la noticia de que le había conseguido el informe solicitado y que, en un armario que él señaló y que, según ella, creía haber vaciado completamente, se encontraba todavía un cajón oculto que contenía los recibos requeridos. Se buscó inmediatamente siguiendo sus instrucciones y, junto a correspondencia holandesa confidencial, se encontraron los recibos, por lo que fueron rechazadas todas las reclamaciones que se habían planteado.

La tercera historia es de tal tipo que debe permitir aportar fácilmente una prueba de su verdad o falsedad. Sucedió, si estoy bien informado, hacia fines del año 1759[21], cuando el señor Swedenborg, al regresar de Inglaterra, desembarcó una tarde en Göteborg. Fue conducido esa misma

noche a una reunión en casa de un hombre de negocios del lugar y, después de algún tiempo, visiblemente consternado, comunicó a los presentes que en ese mismo momento en Estocolmo, en *Südermaln*, se desencadenaba un pavoroso incendio. Tras varias horas, durante las cuales se ausentaba de vez en cuando, notificó a la reunión que el fuego ya estaba dominado y también hasta dónde se había extendido. Esa misma noche se difundió esa fantástica noticia y, a la mañana siguiente, ya había recorrido toda la ciudad. Sólo dos días más tarde, sin embargo, llegó a Göteborg desde Estocolmo la correspondiente información, totalmente en consonancia, según se dice, con las visiones de Swedenborg.

Seguramente alguien se preguntará qué es lo que puede haberme movido a asumir una tarea tan despreciable como ésta de propalar cuentos que una mente razonable vacila en escuchar con paciencia y no digamos ya la de convertirlos en materia de investigación filosófica. Pero, puesto que la filosofía con que les precedimos era también un cuento del País de Jauja de la Metafísica, no veo ningún inconveniente en dejar que ambos se presenten unidos; además, ¿por qué habría de ser más honroso dejarse llevar por la ciega confianza en aparentes fundamentos racionales que por la imprudente fe en historias engañosas?

Necedad y entendimiento tienen fronteras tan imperceptiblemente marcadas que con dificultad se avanza un largo trecho por uno de los territorios sin recorrer, a ratos, una pequeña franja del otro; pero la ingenuidad —que se deja persuadir a veces aceptando algo a pesar de las muchas y fuertes protestas que opone el entendimiento— parece ser un resto de la ancestral honradez que en verdad ya no encaja bien en las circunstancias actuales y que, por tanto, se convierte a menudo en necedad, pero que, por eso precisamente, no ha de ser considerada como un rasgo hereditario y natural de idiotez. Por tanto, en esta portentosa historia de la que me ocupo, dejo a la discreción del lector resolver en sus elementos esta equívoca mezcla de razón y credulidad y calcular la proporción de ambos ingredientes en mi propia forma de pensar. Así pues, puesto que de lo que se trata en una crítica de este tipo es sólo de la honestidad, me considero suficientemente protegido frente a las burlas al encontrarme en excelente y, a la vez, abundante compañía en esa necedad, si se le quiere llamar así, lo

cual, como cree *Fontenelle*, ya es suficiente, por lo menos, para no ser tenido por insensato[22]. Siempre ha sido así y lo seguirá siendo en el futuro que ciertas cosas contrarias al buen sentido encuentren aceptación, incluso en personas razonables, meramente porque la gente hable de ellas. Ése es el caso de la vivencia simpatética, de la varilla adivinatoria, de las premoniciones, del efecto de la imaginación en las mujeres embarazadas, de las influencias de las fases de la luna sobre animales y plantas, etc. En efecto, ¿no es verdad que hace poco el sencillo pueblo campesino se ha desquitado de las burlas que los sabios acostumbran generalmente a hacerle a causa de su credulidad? Tras muchas habladurías, niños y mujeres acabaron por conseguir que una gran parte de hombres listos tomaran a un lobo común por una hiena, a pesar de que hoy cualquier persona sensata sabe que en los valles de Francia, con toda seguridad, no corretea fiera africana alguna. La debilidad del entendimiento humano junto con su curiosidad hacen que, en principio, se recojan indiferenciadamente la verdad y el engaño. Pero poco a poco se van cribando los conceptos, sólo se mantiene una pequeña parte de ellos y el resto es desechado como basura.

Así pues, si aquellas narraciones sobre espíritus le parecen a alguien ser un asunto importante, siempre puede, en caso de que tenga dinero suficiente y nada mejor que hacer, emprender un viaje con objeto de informarse más de cerca, como hizo *Artemidor* por el Asia Menor en torno a la interpretación de los sueños[23]. Quienes en el futuro piensen de un modo similar, le estarán profundamente agradecidos por haber evitado de ese modo que aparezca un día otro *Filostrato* que, después de muchos años, cuando la tradición oral estuviera madura para constituirse en una prueba auténtica y la pesada pero altamente necesaria escucha de los testigos oculares llegara a ser imposible, convirtiera a nuestro Swedenborg en un nuevo *Apolonio de Tyane*[24].

Capitulo segundo

Extático viaje de un fanático a través del mundo de los espíritus

Somnia, terrores magicos, miracula, sagas,
Nocturnos lemures, portentaque Thessala.

HORACIO[25]

No puedo reprochar en modo alguno al lector atento si a lo largo de este escrito se le hubiera despertado algún recelo del procedimiento que el autor ha escogido seguir. Pues, al haber antepuesto la parte dogmática a la histórica y, por tanto, los argumentos racionales a la experiencia, he dado pie para que se sospeche que actúo arteramente; y, puesto que, con toda probabilidad, yo podría tener ya de antemano la historia en mi cabeza, podía haber fingido que sólo disponía de meras consideraciones abstractas con objeto de sorprender finalmente al lector que no esté atento a semejantes detalles con una feliz confirmación extraída de la experiencia. De hecho, ése es un recurso del que los filósofos se han servido muy liberalmente. Pues hay que saber que todo conocimiento tiene dos cabos por los que se puede alcanzar, uno *a priori* y otro *a posteriori*. Es verdad que recientemente diversos teóricos de la naturaleza han defendido que habría que comenzar por el segundo y creen haber atrapado la anguila de la ciencia por la cola al asegurarse suficientes conocimientos experimentales y avanzar después de forma paulatina hasta conceptos generales y más elevados. Pero aunque esto no constituye un modo insensato de proceder,

sin embargo no es suficientemente inteligente ni filosófico, pues de esta manera se llega pronto a un *por qué* al que no puede darse ninguna respuesta, cosa que honra a un filósofo tanto como a un comerciante el que, en situación de tener que abonar una letra, invitara amablemente a que se le reclamara de nuevo. Por ello, para evitar este inconveniente, hombres muy agudos han comenzado por el extremo opuesto, es decir, por el punto más alto de la metafísica. Pero encontramos entonces un nuevo inconveniente, a saber, que se comienza no se *dónde* y se llega no se *a qué*, y que el proceso de argumentación no pretende llegar a la experiencia; de tal modo que parece que los átomos de *Epicuro*, cayendo perpetuamente desde la eternidad, habrían chocado un día por azar formando un mundo, antes que ese mundo pudiera ser explicado por conceptos generalísimos y abstractísimos. Puesto que el filósofo se dio perfectamente cuenta de que sus argumentos racionales por una parte, y la experiencia real o la información empírica por otra se prolongarían respectivamente como dos líneas paralelas hasta lo impensable sin jamás encontrarse, se puso de acuerdo con los demás filósofos, como si lo tuvieran ya convenido, en tomar cada uno el punto de partida según quisiera y de ese modo conducir a la razón, no según la línea recta de la argumentación, sino con un imperceptible *clinamen* de los argumentos racionales, mirando de soslayo hacia la meta de ciertas experiencias o testimonios, de modo que llegara justamente allí donde el discípulo ingenuo no podía haber sospechado, a saber, a demostrar aquello que se sabía de antemano que había de ser demostrado. A este camino le llamaron el camino *a priori*, aunque inadvertidamente había sido trazado *a posteriori*, siguiendo puntos señalados ya mediante jalones, con lo cual el que es experto en la materia sabe que no tiene por qué traicionar a su maestro. De acuerdo con este ingenioso método, diversos hombres beneméritos se han apoderado por el simple camino de la razón incluso de misterios de la religión, del mismo modo que los novelistas hacen que la heroína de la historia huya a lejanos países para que, a través de una feliz aventura, encuentre, como por casualidad, a su enamorado: *et fugit ad saltees et se cupit ante videri* (Virgilio)[26]. De hecho, con tan reconocidos antecesores, aunque hubiera utilizado precisamente el mismo recurso con el fin de ayudar a que mi

escrito tuviera la deseada aceptación, tendría suficientes motivos para no avergonzarme. Pero ruego al lector encarecidamente que no crea tal cosa de mí. ¿Cómo habría de ayudarme ello ahora, una vez que he revelado el secreto y no puedo engañar a nadie más? Además tengo la desgracia de que el testimonio con que me tropiezo, y que es tan sorprendentemente semejante a mis quimeras filosóficas, causa desesperación por su deformidad y necedad, de tal modo que debo suponer que, en virtud de su afinidad con tales testimonios, el lector antes considerará disparatados mis argumentos que razonables dichos testimonios gracias a éstos. Digo, pues, sin rodeos que no encuentro ninguna satisfacción en tales odiosas comparaciones y declaro lisa y llanamente que, o bien habría que suponer en los escritos de Swedenborg más cordura y verdad de las que se puede apreciar a simple vista, o bien que sólo proviene del azar el que coincida con mi sistema, del mismo modo que los poetas, cuando deliran, a veces profetizan tal como se cree o, por lo menos, como ellos mismos afirman.

Vuelvo a mi objetivo, a saber, a la obra de mi héroe. Si muchos escritores ahora olvidados o ya en su tiempo sin nombre, no tienen poco mérito por haber despreciado los esfuerzos intelectuales al elaborar sus grandes obras, entonces sin duda corresponde al señor Swedenborg el mayor honor entre todos. Pues ciertamente en el mundo lunar está su botella completamente llena y no desmerece de ninguna de las que *Ariosto* vio allí llenas de la razón aquí perdida y que sus dueños habrán de volver a buscar algún día[27]. Tan totalmente vacía está esa voluminosa obra de cualquier gota de razón. Sin embargo, predomina en ella una coincidencia tan prodigiosa con aquello que la más fina sutileza de la razón puede descubrir sobre este mismo asunto, que el lector me perdonará si encuentro en los juegos de la imaginación esa misma rareza que tantos otros aficionados encuentran en los juegos de la naturaleza cuando, por ejemplo, descubren en el mármol veteado a la Sagrada Familia, o en las formaciones estalagmíticas a monjes, piedras bautismales y órganos o, incluso, como el burlón *Liscorv*, el número de la Bestia y la tiple corona en el helado cristal de una ventana[28]; cosas todas que nadie ve, sino cuando su cabeza está llena previamente de ellas.

La extensa obra de este autor consta de ocho volúmenes *in quarto* llenos de disparates que, bajo el título de *Arcana Caelestia*, él presenta ante el mundo como una nueva revelación y donde sus apariciones son aplicadas, en su mayor parte, al descubrimiento del sentido oculto de los dos primeros libros de Moisés, y, de modo parecido, a la aclaración de toda la Sagrada Escritura. Todas estas exaltadas interpretaciones no me importan ahora; se puede, sin embargo, si se quiere, confrontar algunas reseñas sobre ellas en el primer tomo de la Biblioteca Teológica del Dr. Ernesti[29]. Lo que queremos extraer primordialmente de los apéndices de sus capítulos son los *audita et visa*, es decir, lo que parece que vieron sus propios ojos y oyeron sus propios oídos, porque están a la base de todos los demás ensueños y tienen bastante incidencia en la aventura que emprendimos anteriormente a bordo de las aeronaves de la Metafísica. El estilo del autor es vulgar. Sus narraciones y su ordenación general parecen, de hecho, haber surgido de una *intuición fanática* y provocan muy pocas sospechas de que sean fantasmas especulativos de una razón erróneamente sutil los que le hayan movido a inventarlas y a hacerlas engañosas. En este sentido, tienen, pues, cierta importancia y merecen realmente ser expuestas en un pequeño resumen más incluso que muchos divertimentos de elucubradores sin cerebro que llenan nuestras publicaciones, pues una ilusión coherente de los sentidos es, en general, más estimable que el engaño de la razón, cuyos motivos son suficientemente conocidos y que, por otra parte, podría ser evitado en gran medida mediante una orientación voluntaria de las facultades del espíritu y mediante un poco más de control sobre la vana curiosidad indiscreta, mientras que, por el contrario, la ilusión de los sentidos concierne al primer fundamento de todo juicio, contra el cual, en caso de ser incorrecto, poco pueden las leyes de la lógica. Distingo, así pues, en nuestro autor, la *locura de los sentidos* de la *locura de la razón* y paso por alto aquello sobre lo que raciocina equivocadamente por cuanto no se atiene a sus *visiones*, del mismo modo que hay que distinguir a menudo en un filósofo entre lo que *observa* y lo que *elucubra* y sostengo incluso que las *experiencias ilusorias* son, la mayoría de las veces, más instructivas que los *principios ilusorios* de la razón. Así pues, al evitar al lector algunos momentos que quizá hubiera empleado no con mucho mayor provecho en la

lee tura de *profundos* tratados sobre el mismo tema, velo, a la vez, por la delicadeza de su gusto, puesto que, dejando de lado muchas burdas quimeras, ofrezco en pocas gotas la quintaesencia del libro, por lo que espero tanto agradecí miento como el que cierto paciente creía deber a los médicos que sólo le habían hecho consumir la corteza de la quinquina cuando fácilmente hubiera podido obligarle a comer todo el árbol.

El señor Swedenborg divide sus visiones en tres clases; la *primera* consiste en la liberación del cuerpo: un estado intermedio entre el sueño y la vigilia en el cual ha visto, oído e, incluso, tocado espíritus. Tal cosa le sucedió sólo tres o cuatro veces. La *segunda* consiste en ser transportado por el espíritu cuando, por ejemplo, va por la calle sin extraviarse al mismo tiempo que, en espíritu, está en otro lugar totalmente diferente y, además, percibe con claridad casas, personas, bosques, etc…, y todo esto durante algunas horas, hasta que de improviso se descubre de nuevo en su sitio correcto. Ello le acaeció dos o tres veces. El *tercer* tipo de visiones es el usual que experimenta a diario en plena vigilia y del que han sido primordialmente extraídas estas historias suyas.

Según él dice, todos los hombres están en idéntica conexión íntima con el mundo de los espíritus, sólo que no lo sienten, y la diferencia entre él y los demás sólo consiste en que su *ser más intimo está abierto*, favor del cual habla siempre con reverencia (*datum mihi est ex divina Domini misericordia*). Por el contexto se percibe que este don debe consistir en ser consciente de las representaciones oscuras que el alma recibe por su constante unión con el mundo de los espíritus. Así, diferencia en el hombre la memoria externa y la interna. Aquélla la tiene en cuanto persona que pertenece al mundo visible; ésta, sin embargo, gracias a su conexión con el mundo de los espíritus. En ello se fundamenta también la diferencia entre el hombre exterior e interior, y su único privilegio consiste en que él se ve ya en esta vida como una persona en compañía de los espíritus y es reconocido por ellos como tal. En esta memoria interna se conserva también todo lo que había desaparecido de la externa y jamás se pierde nada de cualquier representación de un hombre. Después de la muerte, el recuerdo de todo aquello que llegó alguna vez a su alma y que hasta entonces le había permanecido oculto constituye el libro entero de su vida.

La presencia de los espíritus no afecta más que a su sentido interior. Esto le suscita la apariencia de que están situados fuera de él e, incluso, bajo figura humana. El lenguaje de los espíritus consiste en una comunicación inmediata de las ideas, pero siempre va unido a la apariencia de aquel lenguaje que habla en las restantes ocasiones y es concebido como exterior a él. Un espíritu lee en la memoria de otro espíritu las representaciones claras que éste tiene allí. Así, los espíritus ven en Swedenborg las representaciones que él tiene de este mundo con tan clara intuición que se engañan a sí mismos y, a menudo, se figuran que ven directamente las cosas, lo cual es sin embargo imposible, pues ningún espíritu puro tiene la menor sensación del mundo corporal; en cambio, no pueden tener ninguna representación de este tipo a través de su conexión con otras almas de hombres vivos porque el ser más íntimo de éstos no está abierto, es decir, su sentido interior contiene sólo representaciones oscuras. De ahí que Swedenborg sea el auténtico oráculo de los espíritus, quienes están tan interesados en escudriñar en él el estado actual del mundo como él mismo en contemplar en la memoria de aquéllos, como en un espejo, las maravillas del mundo de los espíritus; aunque dichos espíritus se encuentran en idéntica relación con todas las demás almas de los hombres vivos y actúan sobre ellos o son afectados por ellas, sin embargo no lo saben, del mismo modo que tampoco los hombres lo saben, porque su sentido interior, que pertenece a su personalidad espiritual, está completamente obscurecido. Así pues, los espíritus creen que aquello que ha actuado en ellos por influjo de las almas humanas ha sido algo pensado por ellos mismos, del mismo modo que los hombres en esta vida tampoco creen sino que sus pensamientos e impulsos voluntarios surgen de ellos mismos, a pesar de que, de hecho, a menudo, les llegan desde el mundo invisible. Sea de la forma que sea, toda alma humana tiene ya en esta vida su sitio en el mundo de los espíritus y pertenece a una determinada sociedad que siempre se corresponde con su estado interior en relación a lo verdadero y lo bueno, es decir, respecto del entendimiento y la voluntad. Las posiciones recíprocas de los espíritus, sin embargo, no tienen nada que ver con el espacio del mundo corporal; por ello, el alma de un hombre que esté en la India y la de otro en Europa, por lo que se refiere a su situación

espiritual, pueden ser los vecinos más cercanos, mientras que aquellos que según el cuerpo conviven en una misma casa, en lo que respecta a aquellas mismas relaciones, pueden estar bastante alejados unos de otros. Cuando el hombre muere, el alma no cambia de sitio, sino que sólo pasa a experimentarse en el mismo en el que estaba ya en esta vida respecto a los demás espíritus. Y, aunque la relación recíproca entre los espíritus no constituye un auténtico espacio, produce sin embargo en ellos la apariencia de él y las conexiones entre los espíritus son representadas bajo la condición concomitante de la proximidad, mientras que sus diferencias lo hacen bajo la de la lejanía, del mismo modo que los propios espíritus no son en realidad extensos, sino que se ofrecen recíprocamente la apariencia de figura humana. En ese espacio ficticio existe una comunidad universal de las naturalezas espirituales. Swedenborg habla cuando quiere con almas separadas y lee en su memoria (fuerza representativa) el estado en el que se perciben a sí mismas, y lo ve exactamente igual de claro que con ojos corporales. Asimismo, la inmensa distancia existente entre los habitantes racionales del mundo hay que considerarla despreciable en relación al universo espiritual, y tan fácil es para él hablar con un habitante de Saturno como hablar con un alma humana separada. Todo depende de la situación del estado interior y de la conexión que mantengan entre sí según su coincidencia en *lo verdadero* y *lo bueno*; los espíritus más alejados, sin embargo, pueden fácilmente entrar en comunicación mediante la mediación de otros. Por eso tampoco necesita el hombre haljer vivido realmente en los demás cuerpos celestes para poder conocerlos algún día en todo su esplendor. Su alma leería en la memoria de otros difuntos ciudadanos del mundo sus representaciones, las que tienen sobre su vida y su lugar de residencia, y vería en ellas los objetos con tanta claridad como por medio de una intuición inmediata.

Un concepto fundamental en la fantasmagoría de Swedenborg es éste: los seres corporales no tienen subsistencia propia, sino que existen sólo por el mundo de los espíritus, si bien cada cuerpo no por un espíritu solamente, sino por todos tomados en su conjunto. Por eso el conocimiento de las cosas materiales posee dos tipos de significado, uno externo en relación con su materia, y otro interno en cuanto efectos que designan las fuerzas del

mundo de los espíritus como sus causas. Así, el cuerpo del hombre mantiene una relación entre sus partes de acuerdo con las leyes materiales; pero en la medida en que es sustentado por el espíritu que vive en él, sus diferentes miembros y sus funciones poseen un valor designativo de aquellas fuerzas anímicas por cuya acción tienen forma, actividad y persistencia propias. Este sentido interno es desconocido para los hombres y es el que Swedenborg, cuyo ser más íntimo está abierto, ha querido darles a conocer. Lo mismo sucede con todas las demás cosas del mundo visible: tienen, como hemos dicho, un significado en cuanto tales cosas, que es reducido, y otro en cuanto signos, que es mayor. Éste es también el origen de las nuevas interpretaciones que él ha querido hacer de la Escritura. Puesto que el sentido interno, a saber, la relación simbólica con el mundo de los espíritus de todas las cosas que en ella se narran constituye, según él fantasea, el núcleo de su valor, el resto es sólo la cáscara. Pero lo importante de esta conexión simbólica entre las cosas corporales en cuanto imágenes y el estado espiritual interior es que todos los espíritus siempre se representan unos a otros bajo la apariencia de formas extensas y los. influjos mutuos de esos seres espirituales les producen, a la vez, la apariencia de otros seres también extensos y, por así decirlo, la de un mundo material cuyas imágenes, sin embargo, son sólo símbolos de su estado interior, aunque también produzcan una ilusión de los sentidos tan clara y duradera que es similar a la sensación real de tales objetos. (Algún comentarista futuro concluirá aquí que Swedenborg es un idealista porque niega a la materia de este mundo subsistencia propia y, por ello, la considera quizá sólo como un fenómeno coherente que surge de la conexión del mundo de los espíritus.) Así pues, habla de jardines, de extensas regiones, de lugares de residencia, galerías y arcadas de los espíritus, que ve con sus propios ojos con la mayor claridad y asegura que, habiendo hablado muchas veces con todos sus amigos tras su muerte, ha observado casi siempre en los recién fallecidos que a duras penas llegan a convencerse de que están muertos ya que ven a su alrededor un mundo similar; igualmente asegura que las comunidades de espíritus de idéntico estado interior perciben una misma apariencia de la región y de las cosas que allí encuentran, mientras que el cambio de su estado provoca la ilusión de un cambio de lugar. Así pues, siempre que los

espíritus comunican sus pensamientos a las almas humanas, éstos van unidos a la apariencia de cosas materiales que se muestran a quien está capacitado, básicamente sólo gracias a una relación con el sentido espiritual, aunque, sin embargo, con todos los visos de realidad; de aquí hay, pues, que deducir toda la colección de burdas e indeciblemente estúpidas formas que creen ver con toda claridad nuestros exaltados en su diario trato con los espíritus.

Ya he mencionado que, según nuestro autor, la mayoría de las facultades y propiedades del alma simpatizan con los órganos del cuerpo sometidos a su gobierno. La totalidad del hombre exterior corresponde a la totalidad del hombre interior y, por consiguiente, cuando un considerable influjo espiritual del mundo invisible alcanza primordialmente a una u otra de esas formas anímicas, entonces siente también de manera armónica su aparente presencia en los miembros de su hombre exterior que se corresponden con ellas. En base a esto, principalmente, explica la amplia diversidad de sensaciones de su cuerpo que siempre acompañan a la contemplación espiritual cuyo despropósito es demasiado grande, sin embargo, como para que yo me atreva a citar siquiera una sola de ellas.

Caso de que merezca la pena, puede uno hacerse idea a partir de esto de la extravagante y extraña ilusión en la que coinciden todos sus ensueños. En efecto, del mismo modo que fuerzas y aptitudes diferentes forman la unidad que es el alma o el hombre interior, así también diferentes espíritus (cuyos caracteres fundamentales se relacionan unos con otros exactamente igual que las diversas actitudes de un espíritu) constituyen una sociedad que produce la apariencia de un hombre grande en cuya silueta cada espíritu se ve en el lugar y en el órgano que aparentemente corresponde a sus peculiares funciones en tal cuerpo espiritual. Todas las sociedades de espíritus juntas y el mundo entero de todos esos seres invisibles, en fin, vuelven a mostrarse bajo la apariencia del *Hombre Máximo*. Esta fantasía monstruosa y gigantesca es fruto quizá de la extrapolación de una antigua representación infantil, por ejemplo, aquella de las escuelas cuando para ayudar a la memoria se representa a toda una parte del mundo bajo la imagen de una mujer sentada, etc. En ese hombre inmenso se da una completa comunidad íntima de un espíritu con todos y de todos con uno y

cualquiera que sea la situación mutua de los seres vivientes en este mundo o su cambio, ocupan sin embargo en el Hombre Máximo un lugar distinto que nunca cambian y que sólo en apariencia es un lugar dentro de un espacio inconmensurable, porque, de hecho, se trata de un determinado tipo de relaciones e influjos.

Estoy cansado de reproducir los burdos fantasmas del más desenfadado de todos los exaltados o de proseguirlos hasta su descripción de la situación después de la muerte. Tengo además otros escrúpulos, pues, a pesar de que un naturalista expone en su vitrina entre las piezas disecadas de las reproducciones animales, no sólo aquellas que están formadas de acuerdo a la naturaleza, sino también las nacidas deformes, debe, sin embargo, tener cuidado de no dejarlas ver a cualquiera ni demasiado ostensiblemente. Pues será fácil que haya entre los curiosos mujeres encintas a las que pudiera causar una impresión nociva. Y, ya que entre mis lectores podrían igualmente encontrarse algunos en circunstancias distintas a las de una recepción ideal, me disgustaría que hubieran tenido quizá que asustarse aquí de algo. Pero, puesto que ya les he advertido al principio, no soy responsable de nada, y espero que no se me imputen los fetos deformes que en esta ocasión hayan podido nacer de su fecunda imaginación.

Además, no he introducido entre los ensueños de nuestro autor ninguno propio, sino que los que he expuesto en un fiel resumen al lector cómodo y amante de su economía que no quiera sacrificar tan fácilmente siete libras esterlinas para satisfacer una pequeña curiosidad. Es cierto que no he mencionado la mayoría de las visiones directas porque tales burdos fantasmas turbarían el sueño nocturno del lector; también, a veces, he arropado con un lenguaje más accesible el confuso sentido de sus revelaciones, pero los rasgos fundamentales del resumen no han perdido por ello en fidelidad. Sin embargo, es inútil querer ocultar, porque a cualquiera le salta a la vista que, al final, todo este trabajo no conduce a nada. Pues, ya que pretendidas apariciones privadas que aparecen en el libro no pueden demostrarse por sí mismas, el motivo del interés en ocuparse de ellas sólo puede residir en la suposición de que el autor probablemente se remite, para su confirmación, a sucesos del tipo más arriba expuestos que podrían ser ratificados por testigos vivientes. Pero a éstos no se les encuentra en

ninguna parte, y, por tanto, abandonamos con cierto sonrojo un intento insensato con la consideración, razonable aunque algo tardía, de que, la mayoría de las veces, pensar con prudencia es algo fácil, pero, por desgracia, sólo después de que uno se ha dejado embaucar durante cierto tiempo.

He tratado un asunto ingrato que me endosó la demanda y el apremio de amigos curiosos y desocupados. Al someter mi esfuerzo a esta frivolidad he decepcionado, al mismo tiempo, sus esperanzas y no he conseguido nada que satisfaga al curioso mediante noticias, ni al investigador mediante argumentos racionales. Si a este trabajo no le animaran otros propósitos habría desperdiciado el tiempo; he perdido la confianza del lector cuya inteligencia y deseo de saber he conducido, dando un aburrido rodeo, hasta el mismo punto de ignorancia del que había partido. Pero, de hecho, yo tenía a la vista un fin que me parece más importante que el que he indicado, y ése creo haberlo alcanzado. La Metafísica, de la que estar enamorado es mi sino, aunque sólo me pueda jactar de escasas pruebas de amor por su parte, ofrece dos tipos de ventajas. La primera consiste en llevar a cabo las tareas que suscita el espíritu indagador cuando trata de descubrir mediante la razón propiedades ocultas de las cosas. Pero en esto el resultado decepciona demasiado a menudo la esperanza y esta vez también ha escapado de nuestras ansiosas manos.

Ter frustra compresa manus, effugit imago
Par levibus ventis volucrique simillima somno.

VIRGILIO[30]

La otra ventaja resulta más adecuada a la naturaleza del entendimiento humano y consiste en comprobar si la tarea es proporcionada a lo que puede saberse, y qué relación guarda la cuestión con los conceptos de experiencia sobre los que siempre deben apoyarse todos nuestros juicios. En este sentido, la Metafísica es una *ciencia* de los *límites de la razón humana* y, puesto que un pequeño país tiene siempre muchas fronteras y, en general, también le importa más conocer y asegurar sus posesiones que salir ciegamente a hacer conquistas, esta ventaja de la susodicha ciencia es la

más desconocida y, a la vez, la más importante, consiguiéndose sólo bastante tardíamente y tras una larga experiencia. Es verdad que no he determinado aquí de forma exacta esos límites, pero sí los he indicado en cuanto que el lector encontrará, si prosigue la reflexión, que puede dispensarse de toda investigación inútil sobre una cuestión cuyos *data* haya que buscarlos en otro mundo distinto a aquél en el que se tienen sensaciones. He perdido, pues, el tiempo a fin de ganarlo. He engañado al lector a fin de serle útil, y si no le he ofrecido directamente ningún nuevo conocimiento, al menos he destruido la ilusión y el saber fatuo que infla al entendimiento y que con su estrecho dominio llena el sitio que podrían ocupar las enseñanzas del saber y la instrucción útil.

Si las anteriores consideraciones le han cansado sin haberle instruido, su inquietud puede reanimarse ahora con aquello con lo que *Diógenes*, según se cuenta, alentó a sus oyentes que bostezaban cuando él leía la última página de un aburrido libro: ¡*Animo*, señores míos, *tierra a la vista*![31]. Hasta ahora caminábamos como *Demócrito* en el espacio vacío hacia donde nos habían elevado las *alas de mariposa* de la Metafísica y departíamos allí con formas espirituales. Ahora, puesto que la fuerza *estíptica* del autoconocimiento ha replegado aquellas alas de seda, nos volvemos a ver en el bajo suelo de la experiencia y del entendimiento común. ¡Felices si lo consideramos como el lugar que nos ha sido asignado, del que nunca salimos impunemente y que contiene todo lo que puede satisfacernos mientras nos atengamos a lo útil!

Capítulo tercero

Conclusión práctica a todo el tratado

Dejarse llevar por cualquier curiosidad y no conceder a la pasión de conocer otro límite que la propia impotencia, es un afán que no congenia mal con la *erudición*. Pero elegir, entre las incontables tareas que se nos ofrecen de manera espontánea, aquellas cuya solución más interesa al hombre, es el mérito de la *sabiduría*. Cuando la ciencia ha recorrido su ámbito, llega entonces, de forma natural, al punto de una humilde desconfianza y dice enojada consigo misma; *¡Cuantas cosas hay que no comprendo!* Sin embargo, la razón madura por la experiencia, que se convierte en sabiduría, declara por boca de Sócrates con espíritu alegre en medio de las mercancías de una feria: *¡Cuántas cosas hay que no necesito!* De este modo, dos aspiraciones de diferente naturaleza convergen al final, aunque en el principio partieran en muy distintas direcciones, pues la primera es vanidosa e insaciable, mientras que la segunda es serena y sobria. Para poder elegir razonablemente se tiene que conocer primero incluso lo superfluo y hasta lo imposible; pero, al final, la ciencia llega a la determinación de los límites que le ha impuesto la naturaleza de la razón humana. Los proyectos ilimitados, que quizá no sean indignos en sí mismos sino sólo que quedan fuera del alcance humano, todos ellos desaparecen en el *limbo* de la vanidad. Entonces, incluso la Metafísica se convierte en algo de lo que ahora se encuentra bastante alejada y que menos podía suponerse de ella, en *compañera de la sabiduría*. Mientras subsista la creencia en la *posibilidad* de alcanzar conocimientos tan lejanos, en vano clama la *sabia sencillez* que son inútiles esos grandes empeños. La satisfacción que acompaña a la ampliación del saber tomará con suma facilidad la apariencia

del deber y convertirá aquella deliberada y meditada sobriedad en una *necia sencillez* que pretendiera oponerse al ennoblecimiento de nuestra naturaleza. Las cuestiones referentes a la naturaleza espiritual, a la libertad y a la predestinación, al más allá, etc., ponen en movimiento, desde el principio, todas las fuerzas del entendimiento y, debido a su dignidad, atraen al hombre al certamen de la especulación, la cual indistintamente raciocina y decide, adoctrina o refuta, como sucede siempre con el conocimiento ilusorio. Si esta investigación retoña en una filosofía que juzgue sobre su propio proceder y conozca no sólo los objetos, sino también su relación con el entendimiento humano, las fronteras se reducen en gran medida y se colocan los mojones que no permiten jamás que la investigación se extienda fuera de su propio ámbito[32]. Hemos necesitado un poco de filosofía para conocer las dificultades que rodean a un concepto al que corrientemente se considera como muy cómodo y habitual. Algo más de filosofía aleja aún más este fantasma del conocimiento y nos convence de que queda totalmente fuera del horizonte de los hombres. En las relaciones entre causa y efecto, sustancia y acción, la filosofía sirve, en principio, para descomponer los fenómenos complejos en representaciones más simples. Pero cuando se ha llegado a las relaciones fundamentales, la empresa filosófica llega a su término y, no siendo nunca posible comprender mediante la razón cómo algo pueda ser causa o tener una fuerza, esas relaciones deben tomarse, más bien, solamente de la experiencia. Pues la regla de nuestra razón alcanza sólo a las comparaciones según la *identidad* y la *contradicción*. Pero, en tanto que algo constituye una causa, surge por mediación de ese *algo* algo *otro* y, por tanto, no se encuentra conexión alguna que se realice en virtud de la coincidencia; del mismo modo que, si no quiero reconocer eso mismo como causa, nunca surgirá de ello una contradicción, puesto que no resulta contradictorio, cuando es puesto algo, suprimir otra cosa diferente. Por eso, los conceptos fundamentales de las cosas en cuanto causas, los de las fuerzas y acciones, si no son extraídos de la experiencia, resultan totalmente arbitrarios y no pueden ser demostrados ni refutados. Bien sé que el pensar y el querer mueven mi cuerpo, pero ese fenómeno en cuanto simple experiencia nunca puedo proyectarlo a otro distinto mediante análisis y, por eso, lo puedo

constatar, pero no desentrañar. El que la voluntad mueva mi brazo no me resulta más comprensible que si alguien dijera que puede también detener la luna en su órbita; la única diferencia es la siguiente: que yo tengo experiencia de lo primero, mientras que lo segundo nunca se ha presentado ante mis sentidos. Reconozco en mí cambios como en un sujeto viviente, a saber, pensamientos, libre albedrío, etc., y puesto que esas determinaciones son de diferente tipo que todas aquellas que, tomadas en conjunto, forman mi concepto de cuerpo, con razón me atribuyo un ser incorpóreo y persistente. Si éste puede pensar también sin unión con el cuerpo es algo que nunca puede decidirse por medio de esa naturaleza conocida por experiencia. Estoy unido mediante leyes corporales con los seres de mi género, pero el que esté, según otras leyes a las que voy a denominar pneumáticas, en unión con ellos sin mediación de la materia o vaya a estarlo algún día, es algo que no puedo deducir en modo alguno a partir de lo que me es dado. Todos estos juicios, así como los que se refieren al modo como mi alma mueve al cuerpo o cómo esté en relación con otros seres de su género ahora o en futuro, no pueden constituir nunca más que meras invenciones y, en verdad, ni siquiera tienen el mismo valor que aquellas de la ciencia natural a las que se les denomina hipótesis, para las cuales no se inventan otras fuerzas elementales sino las que ya se conocen por experiencia, hipótesis que sólo se aplican de manera conveniente a los fenómenos, y cuya posibilidad, pues, podría siempre poder ser demostrada. Por el contrario, en el primer caso han de aceptarse incluso nuevas relaciones fundamentales entre causa y efecto de las que nunca podemos tener el mínimo concepto de su posibilidad y, por tanto, sólo pueden inventarse, creadora o quiméricamente, como se quiera decir. La comprensibilidad de diferentes fenómenos verdaderos o supuestos a partir de tales ideas fundamentales no le reporta ventaja ninguna. Pues fácilmente se puede alegar cualquier fundamento cuando le está permitido a uno imaginar como quiera acciones y leyes de efectos. Debemos, pues, esperar hasta que seamos instruidos quizá en el mundo futuro por medio de nuevas experiencias y nuevos conceptos sobre las fuerzas de nuestro yo pensante que estén todavía ocultas para nosotros. Igualmente, los experimentos de los últimos tiempos, tras haber sido analizados matemáticamente, nos han

mostrado la fuerza de atracción de la materia, acerca de cuya posibilidad (puesto que parece ser una fuerza fundamental) nunca se podrá elaborar ni siquiera un concepto aproximado. Aquellos que sin disponer del argumentó de la experiencia hubieran querido inventar de antemano una propiedad tal, habrían merecido plenamente quedar en ridículo por insensatos. Así pues, puesto que en casos semejantes los principios racionales no tienen la menor relevancia ni para la invención ni para la confirmación de la posibilidad o imposibilidad de algo, sólo puede concederse el derecho de decidir a las experiencias, al igual que yo también dejo al tiempo, que es quien proporciona experiencia, el decidir sobre las ensalzadas propiedades curativas del imán en las enfermedades dentales, en caso de que pueda aducir tantas observaciones respecto a la acción de las varillas magnéticas sobre la carne y los huesos como ya tenemos que así sucede respecto al acero y el hierro. Pero cuando ciertas supuestas experiencias no se enmarcan bajo ninguna ley de la sensación admitida de forma unánime por la mayoría de los hombres, y por lo tanto, sólo demuestran una irregularidad en el testimonio de los sentidos (como de hecho sucede con las historias sobre espíritus que circulan por *ahí*), entonces es aconsejable abandonarlas sin más, puesto que la falta de unanimidad y uniformidad quita toda fuerza demostrativa al conocimiento histórico y le hace incapaz de valer como fundamento para cualquiera de las leyes de la experiencia sobre las que puede juzgar el entendimiento.

Del mismo modo que, por una parte, tras una investigación algo más profunda se llega a comprender que es imposible en el caso del que hablamos una intelección convincente y filosófica, también, por otra parte, habrá que admitir con espíritu sereno y libre de prejuicios, que sería superflua e *innecesaria*. Con la excusa de su importancia, la vanidad de la ciencia disculpa de buen grado su tarea; con ello se pretende también, normalmente, que la comprensión racional de la naturaleza espiritual del alma sea muy necesaria para la convicción sobre la existencia después de la muerte, y ésta, a su vez, para los motivos que impulsan una vida virtuosa; la vana curiosidad añade que la veracidad de las apariciones de almas separadas podría aportar, incluso, una prueba empírica de todo ello. Pero la verdadera sabiduría es compañera de la sencillez, y puesto que en ella es el

corazón quien dicta instrucciones al entendimiento, torna generalmente superítaos los grandes equipamientos de la erudición y sus propios fines no necesitan de medios que nunca pueden estar en posesión de todos los hombres. Pues ¿cómo? ¿Sólo es bueno ser virtuoso porque hay otro mundo, o no es, más bien, que las acciones serán recompensadas un día porque fueron en sí mismas buenas y virtuosas? ¿No contiene el corazón del hombre preceptos morales inmediatos y, sin embargo, para moverle aquí de acuerdo con su condición es preciso colocar las máquinas en otro mundo? ¿Puede llamarse honrado, puede llamarse acaso virtuoso a quien de buen grado se entregara a sus vicios, preferidos sólo en el caso de que no le asustara ningún castigo futuro, y no habría que decir más bien, en verdad, que él teme ciertamente la práctica de la maldad, pero que en su alma alimenta el espíritu vicioso y que gusta de las ventajas de las acciones semejantes a la virtud, pero odia a la virtud misma? De hecho, la experiencia enseña también que todos los que están instruidos y convencidos respecto al mundo futuro y entregados, no obstante, al vicio y a la abyección sólo piensan en medios I para evitar arteramente las amenazantes consecuencias futuras; pero también es verdad que nunca ha existido un Valma recta que haya podido soportar la idea de que todo (termine con la muerte y cuyo noble ánimo no se haya elevado hasta una esperanza futura. Por eso parece más adecuado a la naturaleza humana y a la pureza de las costumbres fundar la espera del mundo futuro en los sentimientos de un alma de buena índole que, por el contrario, fundar su buena conducta en la esperanza del otro mundo. Así sucede también con la *creencia moral*, cuya sencillez puede desdeñar muchas sofisterías del raciocinio y que, en cualquier caso, es propia sólo y únicamente del hombre en cuanto que le conduce sin rodeos a sus auténticos fines. Así pues, abandonemos a la especulación y al cuidado de mentes desocupadas todas los ruidosos artificios teóricos respecto a tan lejanos objetos. De hecho nos son indiferentes; la fugaz ilusión de las razones a favor o en contra quizá pueda decidir sobre el aplauso de las escuelas, sin embargo difícilmente decidirá algo sobre el destino futuro de los hombres honrados. Tampoco la razón humana está suficientemente dotada de alas como para atravesar nubes tan altas como las que nos ocultan los secretos del otro mundo; y a

los curiosos que tan solícitamente piden noticias sobre ellos, se les puede dar una respuesta sencilla, pero muy natural: que lo más aconsejable sería *que se dignaran tener paciencia hasta haber llegado allí*. Pero como es probable que nuestro destino en el otro mundo pueda depender en gran medida de cómo hayamos administrado nuestros cargos en éste, concluyo con aquello que Voltaire hace decir al final a su honrado *Cándido* después de tantas inútiles controversias: *¡Ocupémonos de nuestra felicidad, vayamos al jardín y trabajemos!*[33].

Apéndice 1

A la señorita Carlota von Knobloch

10 agosto (1763)[34]

No me habría sustraído tanto tiempo al honor y al placer de cumplir, enviando el informe solicitado, el mandato de una dama, ornamento de su sexo, si no hubiera considerado necesario recabar previamente una información más completa sobre el asunto. El contenido de lo que me dispongo a exponer es de un género totalmente diferente al que poseen normalmente aquellas narraciones a las que les está permitido rodearse de todas las Gracias e introducirse en los aposentos de la belleza. Asimismo, me sentiría responsable si, durante la lectura de esta carta, cierta solemne seriedad apagara por un instante el gesto alegre con el que la tranquila inocencia tiene derecho a contemplar el universo entero, de no estar seguro de que, aunque tales historias estimularan aquel estremecimiento que consiste en una repetición de viejas impresiones recibidas en la educación, la ilustrada dama que las lea no echará en falta la amenidad que puede proporcionar un uso correcto de estas ideas. Permítame, estimada señorita, que justifique mi proceder en este asunto, ya que puede parecer que una locura indecorosa me hubiera predispuesto a buscar las historias aquí tramadas y a aceptarlas confiadamente sin una cuidadosa comprobación.

Ignoro si alguien ha podido notar en mí jamás rastro alguno de un espíritu inclinado a lo maravilloso o de c cierta debilidad a creer en cosas con facilidad. A pesar de todas las historias sobre apariciones y acciones del reino de los espíritus, de las que conozco gran parte de las más probables, lo cierto es que siempre he considerado que resulta muy adecuado a las reglas

de la sana razón colocarse en el lado de su negación no porque defienda su imposibilidad (puesto que ¡qué poco conocemos sobre la naturaleza de un espíritu!), sino porque, en general, no están suficientemente demostradas. Además, por lo que se refiere a la incomprensibilidad de esta clase de fenómenos así como a su inutilidad, son tantas las dificultades y tan diversas las posibilidades de descubrir engaños y la facilidad de ser engañado, que yo, que no me gusta en absoluto causarme molestias, no consideré aconsejable dejarme asustar por ellos en cementerios o en la oscuridad. Ésta es la disposición en la que se encontraba desde hacía tiempo mi ánimo hasta que tuve conocimiento de la historia del Sr. Swedenborg.

Recibí esta información a través de un oficial danés, antiguo alumno y amigo mío, quien, en la mesa del ministro plenipotenciario austríaco en Copenhague, Sr. Dietrichstein, en compañía de otros invitados, había leído la carta que este señor recibió por entonces del barón von Lützow, ministro plenipotenciario de Mecklenburg en Estocolmo[35]; en ella el citado von Lützow le comunicaba que él personalmente, junto con el embajador holandés, ante la reina de Suecia, había vivido el extraño suceso concerniente al Sr. Swedenborg que Vd., estimada señorita, ya conocerá. La credibilidad de esta información me dejó perplejo. Pues es difícil suponer que un ministro plenipotenciario escribiera a otro una información *para uso público*, información en la que tendría que comunicar sobre la reina de la corte donde él se encontraba algo que sería falso y que, sin embargo, pretendía haber presenciado junto a una distinguida concurrencia. Para no suplantar a ciegas el prejuicio sobre la existencia de apariciones y fantasmas mediante otro prejuicio, me pareció razonable informarme más de cerca sobre esta historia. Escribí a Copenhague al citado oficial recabando todo tipo de información. Me respondió que con este motivo había vuelto a hablar con el conde von Dietrichstein, que las cosas habían sucedido realmente así, que el profesor Schlegel le había confirmado en que no había absolutamente nada dudoso en todo ello. Dado que en aquellos días se marchaba al ejército a las órdenes del general Saint Germain, me aconsejó escribir al propio Swedenborg para conocer detalles más concretos. Escribí, así pues, a este hombre singular, y la carta le fue entregada en mano en Estocolmo por un comerciante inglés. Se me informó que el Sr. von

Swedenborg había aceptado la carta benévolamente y que había prometido responderla. Pero esta respuesta no se produjo. Entretanto conocí a una distinguida persona, un inglés, que pasó aquí el último verano, a quien, en virtud de la amistad que habíamos entablado, encargué recoger en su viaje a Estocolmo noticias más exactas con respecto a las milagrosas dotes del Sr. von Swedenborg. De acuerdo con su primer informe, en base a las manifestaciones de las personas más distinguidas de Estocolmo, la historia a la que nos estamos refiriendo sucedió realmente tal como ya se la he narrado a Vd. Por entonces, él no había hablado todavía con el Sr. von Swedenborg, pero esperaba hacerlo, aunque le resultaba difícil creer que fuera verdad todo lo que las personas más razonables de esa ciudad contaban sobre su misterioso trato con el mundo invisible de los espíritus. Sin embargo, sus cartas posteriores son de un tono completamente diferente. No sólo ha hablado ya con el Sr. von Swedenborg, sino que lo ha visitado en su casa y se encuentra absolutamente admirado de este asunto tan extraño. Swedenborg es un hombre razonable, complaciente y cordial; es un sabio del que mi susodicho amigo ha prometido enviarme pronto algunos escritos. Le dijo abiertamente que Dios le había concedido la gracia especial de comunicarse a su libre arbitrio con las almas separadas. Se remitió a pruebas muy fehacientes. Cuando se le recordó mi carta respondió que, efectivamente, la había recibido y que la hubiera contestado ya de no haberse propuesto hacer público todo este extraordinario asunto ante los ojos del mundo; que en mayo de este mismo año iría a Londres donde piensa publicar su libro en el que responderá a todos los puntos de mi carta.

Para que Vd. disponga, estimada señorita, de un par de pruebas de las que son testigos personas aún vivas y que quien me informa ha podido comprobar directamente en el mismo lugar de los hechos, tenga a bien escuchar los dos sucesos siguientes.

A Madame Harteville[36], viuda del *envoyé* holandés en Estocolmo, algún tiempo después de la muerte de su marido, el orfebre Croon le había reclamado el pago de un servicio de plata encargado por su esposo. La viuda estaba convencida de que su difunto marido había sido demasiado ordenado y escrupuloso como para no haber pagado esa deuda, pero no podía presentar un recibo. En esta aflicción y dado que la cuantía era

elevada, llamó a su casa al Sr. Swedenborg. Tras algunas disculpas, le rogó que, si como todos decían, poseía el don extraordinario de hablar con almas separadas, fuera tan amable de requerir de su esposo información sobre la reclamación presentada en torno al servicio de plata. No le resultó difícil a Swedenborg complacerla en este ruego. Tres días después, la dama en cuestión tenía invitados a tomar café a su casa. El Sr. Swedenborg fue y, con aspecto imperturbable, le informó de que había hablado con su marido. La deuda había sido pagada siete meses antes de su muerte y el recibo estaba en un armario del cuarto de arriba. La dama replicó que ese armario había sido vaciado completamente y que no se había encontrado ese recibo entre los papeles. Swedenborg dijo que su esposo le había manifestado que, sacando un cajón del lado izquierdo, aparecería una tabla que debía ser retirada, encontrándose entonces un cajón oculto donde estaba guardada su correspondencia holandesa confidencial y donde se encontraría también el recibo. Ante esta indicación, la dama se dirigió en compañía de toda la concurrencia al cuarto de arriba. Se abre el armario, se procede exactamente de acuerdo con las instrucciones dadas y se encuentra el cajón del que ella no tenía noticia alguna y, dentro de él, los papeles indicados que, efectivamente, para gran sorpresa de todos, se hallaban allí.

El siguiente suceso me parece que es el de mayor fuerza probatoria de todos y deja sin pretexto a toda duda imaginable. Corría el año 1756 cuando el Sr. von Swedenborg, hacia finales del mes de septiembre, un sábado a las 4 de la tarde, desembarcó en Göteborg proveniente de Inglaterra. El Sr. William Castel le invitó a su casa junto con otras quince personas. A las 6 de la tarde, el Sr. Swedenborg, que había salido, regresó a la habitación donde estaban reunidos, pálido y consternado. Declaró que en ese mismo momento se producía un pavoroso incendio en Estocolmo, en *Südermalm* (Göteborg dista más de 50 millas de Estocolmo) y que el fuego se propagaba con fuerza alrededor. Se mostraba inquieto y salía a menudo. Dijo que la casa de uno de sus amigos a quien nombró ya estaba reducida a cenizas y que su propia casa corría peligro. A las 8, tras haber vuelto a salir, declaró con alegría: ¡Alabado sea Dios, el incendio se ha extinguido a tres puertas de mi casa! Esta noticia conmocionó profundamente a toda la ciudad, en especial a los reunidos, y esa misma noche se le notificó al

gobernador. El domingo por la mañana Swedenborg fue llamado por el gobernador, quien le preguntó sobre el suceso. Swedenborg describió exactamente el incendio, cómo había comenzado y acabado y su tiempo de duración. Ese mismo día se difundió la noticia por toda la ciudad, donde ahora, habiendo contribuido a ello el gobernador, se produjo una conmoción mayor aún, pues muchos estaban preocupados por sus amigos o por sus bienes. El lunes por la tarde llegó a Göteborg un correo especial enviado por los comerciantes de Estocolmo durante el incendio. En la carta se describía el incendio exactamente igual como ha sido descrito. El martes por la mañana llegó ante el gobernador un correo real con información sobre el incendio, sobre las pérdidas que había causado y las casas a las que había afectado; este informe no se diferenciaba lo más mínimo del que había dado Swedenborg en el preciso momento del suceso, pues, efectivamente, el incendio se había apagado a las 8.

¿Qué puede aducirse en contra de la verosimilitud de este acontecimiento? El amigo que me escribe esto no sólo lo ha comprobado en Estocolmo, sino incluso en Göteborg hace aproximadamente dos meses, donde conoce muy bien las casas más distinguidas y donde ha podido informarse plenamente por una ciudad entera, en la que, dado el espacio de tiempo transcurrido desde 1756, viven todavía la mayoría de los testigos oculares. Asimismo, me ha proporcionado algunos informes sobre el modo como, según el testimonio del Sr. von Swedenborg, sucede esa comunicación suya con otros espíritus, e igualmente las ideas que expone sobre el estado de las almas separadas. Dicho retrato es singular, pero me falta tiempo para dar alguna información al respecto. ¡Cuánto me hubiera gustado interrogar yo mismo a ese extraño hombre! Pues mi amigo no es tan experto en los métodos para preguntar aquello que en un asunto de este tipo puede proporcionar una mayor luz. Espero con impaciencia el libro que Swedenborg piensa publicar en Londres. Se han dispuesto todos los medios necesarios para que yo lo reciba tan pronto como salga de la imprenta.

Esto es todo lo que por ahora puedo decirle para satisfacer su noble curiosidad. No sé, estimada señorita, si le gustaría conocer el juicio que yo me atrevería a hacer sobre este resbaladizo asunto. Incluso talentos mucho mayores que el que me ha tocado en suerte podrían extraer pocas cosas

convincentes de él. Sea cual sea la importancia de mi juicio, el que Vd. me lo requiera me obligaría a comunicárselo por carta, en caso de que Vd. permanezca largo tiempo aún en el campo y no pueda explicárselo oralmente. Temo haber abusado de la licencia de escribirle a Vd., puesto que, en efecto, ya le he entretenido en demasía con una pluma apresurada y torpe. Con el más profundo respeto.

I. KANT.

Apéndice 2

A Moisés Mendelshon[37]

8 de abril 1766

Muy Señor mío:

La amable solicitud que, en relación a mi humilde petición, ha tenido Vd. a bien poner de manifiesto al remitir algunos ejemplares de la obra que le envié[38], quisiera corresponderla con mi más afectuoso agradecimiento y con mi disponibilidad a servirle en todo lo que pueda complacerle.

La extrañeza que Vd. manifiesta sobre el tono del pequeño escrito constituye para mí una prueba de la buena opinión que Vd. se ha forjado de la sinceridad mi carácter. Me resulta estimable y grata incluso su indignación al verla manifestada en él sólo de forma ambigua. En verdad nunca tendrá Vd. motivos para cambiar esta opinión sobre mí, puesto que, sean cuales sean los fallos que pueda cometer y que ni siquiera son evitables del todo mediante una firme decisión, con toda seguridad nunca caeré en el ánimo inconstante y propenso al engaño habiendo aprendido ya durante mi vida a menospreciar y evitar la mayoría de las cosas que acostumbran a corromper el carácter; la mayor desgracia que me podría suceder sería la pérdida del respeto a uno mismo que nace de la conciencia de un firme modo de pensar, pero, con toda certeza, no me sucederá. Es verdad que, con profundo convencimiento y con mi mayor agrado, pienso muchas cosas que nunca tendré el valor de decir; pero jamás diré algo que no piense[39].

No sé si al leer esta obra redactada con cierto desorden habrá Vd. advertido la desgana con la que ha sido escrita. Habiendo yo dado mucho

que hablar debido a mi indiscreta búsqueda de información sobre las visiones de Swedenborg llevaba a cabo tanto cerca de personas que tuvieron ocasión de conocerle como mediante correspondencia epistolar así como, en fin, mediante la adquisición de sus obras, me di cuenta, por las incesantes preguntas que se me dirigían, de que no conseguiría tranquilidad hasta que no me desembarazase del conocimiento que sobre todas estas anécdotas en mí se suponía.

Verdaderamente me resultó difícil acertar con el método con el que habría de revestir mis ideas para no exponerme a la burla. Me pareció lo más aconsejable el que fuera yo el primero en burlarme de mí mismo, lo que por otro lado hice con completa sinceridad, puesto que mi ánimo se encuentra sobre este tema en una situación contradictoria, tanto por lo que se refiere a la narración —al no poder suscitar en mí una mínima adhesión a historias de este tipo—, como por lo que se refiere a los argumentos racionales —al no poder aportar ninguna prueba en pro de su corrección—, a pesar de los disparates e ininteligibles conceptos que en su favor aducen respectivamente una y otros.

Por lo que respecta en general a mi manifiesta opinión sobre el valor de la Metafísica, quizá no haya sabido expresarme en ocasiones con suficiente cuidado y precisión, pero no oculto en absoluto que miro con repugnancia, incluso con cierto aborrecimiento, la huera presunción de tomos enteros llenos de ideas del tipo como las que son frecuentes en la actualidad, por cuanto estoy plenamente convencido de que el camino elegido está del todo equivocado, que los métodos en boga incrementarán el delirio y los errores hasta el infinito, e incluso de que la completa aniquilación de todos esos ilusorios conocimientos no sería tan perjudicial como esa quimérica ciencia con su nefasta fecundidad.

Me encuentro tan lejos de considerar a la Metafísica misma —*objetivamente* sopesada— como insignificante e inútil que, sobre todo desde hace algún tiempo (desde que creo haber comprendido su naturaleza y su lugar propio entre los conocimientos humanos), estoy convencido de que de ella depende incluso el auténtico y permanente bien del género humano, un elogio que podrá parecer exagerado a cualquier otro que no sea Vd. Compete a *genios* como Vd., Señor mío, inaugurar una nueva época de

esta ciencia, renovar totalmente las reglas y dibujar con mano maestra el plano de esta disciplina construida hasta hoy día sin orden ni concierto. Pues no constituye una frívola ligereza, sino el resultado de un detenido examen el que, al contemplar la acumulación de tal saber que se ofrece a la venta pública, no encuentre yo nada mejor que despojarle de su dogmático ropaje y tratar con escepticismo sus ilusorios conocimientos, de todo lo cual efectivamente sólo se saca un provecho negativo (*stultitia caruisse*), pero que es preparatoria para el positivo[40]. La sencillez de un entendimiento sano aunque no instruido sólo necesita de un *Organon* para llegar a la comprensión de algo. Por contra, los conocimientos ilusorios de una mente corrompida necesitan primero de un *Catarticon*[41]. Si se me permite referirme a mis propios esfuerzos sobre este tema, creo que, desde que no he publicado ningún estudio de este tipo, he logrado importantes conocimientos sobre dicha disciplina que determinan su proceder y que no consisten meramente en puntos de vista generales, sino que son utilizables en la práctica como el auténtico patrón de medida. Paulatinamente, tanto cuanto me lo permiten otras distracciones, me voy encontrando en disposición de exponer estos ensayos al juicio público, de modo especial al suyo, y me agrada pensar que si a Vd. le plugiera aunar sus esfuerzos con los míos en este asunto (incluyendo la señalización de sus defectos) podría conseguirse algo importante para el progreso de la ciencia.

Constituye no pequeña satisfacción para mí saber que mi modesto y breve ensayo tendrá la fortuna de suscitar en Vd. observaciones fundamentales sobre este tema y lo consideraré suficientemente útil si es capaz de proporcionar a otras personas motivos para investigaciones más profundas. Estoy convencido de que acertarán con el punto en el que todas estas reflexiones convergen y que yo habría puesto de manifiesto con mayor claridad si no hubiera hecho imprimir el tratado por pliegos, uno tras otro, ya que de este modo no siempre podía prever lo que había que adelantar para que se comprendiera mejor lo siguiente ni dónde había que prescindir continuación de ciertas explicaciones porque podría quedar en un lugar inadecuado. A mi entender todo consiste en buscar los *data* para el problema de *cómo está presente el alma en el mundo, tanto en las naturalezas materiales como en otras de su género*. Así pues, debe

encontrarse en tal sustancia la fuerza de su efectividad externa y su receptividad para ser afectado por lo exterior, de todo lo cual su unión con el cuerpo humano no constituye sino un caso especial. Ya que no contamos aquí con ninguna experiencia mediante la que pudiéramos conocer las diferentes relaciones de un sujeto tal que son específicamente pertinentes para la manifestación de su fuerza o capacidad externa, y puesto que la armonía con el cuerpo únicamente pone de manifiesto la relación recíproca del estado *interior* del alma (del pensar y el querer) con el estado *exterior* de la materia de nuestro cuerpo —por tanto ninguna relación entre una acción *externa* y otra acción *externa*—, no resultando en consecuencia en absoluto apropiada para solucionar la cuestión, por todo ello uno se pregunta si es siquiera posible admitir por medio de juicios racionales *a priori* dichas fuerzas de sustancias espirituales. Esta indagación se resuelve en otra: la de si se puede encontrar mediante inferencias racionales una fuerza *primitiva*, es decir, la primera relación fundamental de la causa con el efecto, y puesto que estoy convencido de que es imposible, de ello se deduce que, si estas fuerzas no me vienen dadas por la experiencia, sólo pueden ser inventadas. Pero esta invención (*fictio heurística, hypothesis*) no puede constituir jamás una prueba de su posibilidad y de su pensabilidad (el que así parezca proviene de que tampoco puede demostrarse su imposibilidad), siendo una mera fantasmagoría, como lo sería el que yo mismo me atreviera a defender las ensoñaciones de Swedenborg si alguien impugnara su posibilidad, o como mi intento de analogía entre un efectivo influjo moral de las naturalezas espirituales y la gravitación universal, que no constituye en realidad una opinión seriamente sustentada por mí, sino un ejemplo de hasta qué punto y sin trabas puede avanzarse en las ficciones filosóficas allí donde faltan los *data* y ejemplo de cuán necesario resulta en una tarea de este tipo darse cuenta de lo que es preciso para la solución del problema y de si faltan los *data* necesarios para ella. Si dejamos de lado los argumentos extraídos del decoro o de los fines divinos y preguntamos si es posible un conocimiento de la naturaleza del alma capaz de hacernos comprender el modo de su presencia en el universo en relación con la materia así como con seres de su género, se pondrá de manifiesto si *nacimiento* (en sentido metafísico), *vida* y *muerte* son algo que podamos

conocer mediante la razón. De lo que se trata en este punto es de apreciar si existen realmente fronteras que puedan establecerse por los límites de nuestra razón o por la experiencia que contiene los *data* para ella. Pero corto aquí, encomendándome a su amistad y rogándole manifieste también al Prof. *Sultzer* mi especial consideración y el deseo de ser honrado con una amable carta suya, con el mayor respeto, Señor mío, su más rendido servidor[42].

I. KANT.

Notas

[1] «*… cuyas figuras se forman vanas, como sueños de enfermos*». La cita corresponde a los versos 7.º y 8.º del *Ars Poética* de Horacio, habiendo sustituido Kant la forma verbal original *fingentur* por *finguntur*. <<

[*] La reedición de las obras científicas de E. Swedenborg ha sido iniciada en nuestro siglo por la Academia de Ciencias sueca. Por lo que respecta a la edición de sus obras teológicas, tanto en su original latino como en la traducción inglesa, corre a cargo fundamentalmente de *The Swedenborg Society* de Londres (fundada en 1810). Dispone de una librería y de una Biblioteca en la que puede encontrarse todo lo publicado sobre el autor de tos *Arcana Caelestta*. Otras instituciones que se encargan de la difusión de sus doctrinas y escritos son *The Swedenborg Foundation* de Nueva York y el *Swedenborg Institut* de Basilea. Su influencia y la de la Iglesia de la Nueva Jerusalem se ha circunscrito al área anglosajona. En España su difusión ha sido mínima. Existe disponible una traducción de breves textos en: I. Swedenborg, *Antología*, trad. J. Imirizaldu, Madrid, Editora Nacional, 1977. <<

[*] Sus restos reposan actualmente en la catedral de Upsala a donde fueron trasladados desde Londres en 1909. <<

[2] Es clara la alusión crítica (aunque irrelevante dentro del conjunto y el propósito de la obra) que Kant hace aquí a la Iglesia Católica refiriéndose a la tiara, símbolo de la autoridad papal. De origen persa, recibe en el siglo XIV su forma de triple corona en representación del triple poder del Sumo Pontífice (*triregnem*), sobre el mundo celeste, infernal y terrestre. <<

[*] Si el concepto de espíritu fuera abstraído de nuestros propios conceptos de experiencia, entonces el procedimiento para esclarecerlo resultaría fácil, pues sólo habría que señalar en tal género de seres aquellos caracteres que nos mostraran los sentidos y mediante los que los diferenciamos de las cosas materiales. Pero se habla de espíritus incluso cuando se duda que haya siquiera tales seres. Por tanto, el concepto de naturaleza espiritual no se puede considerar como abstraído de la experiencia. Si preguntáis cómo se ha llegado a este concepto, si no ha sido por abstracción, contesto: muchos conceptos surgen de ocultas y oscuras inferencias, con ocasión de experiencias, y se transfieren después a otras sin conciencia de la experiencia misma ni de la inferencia que a partir de ella los elaboró. A tales conceptos se les puede llamar *subrepticios*. Así hay muchos que, en parte, no son más que una ilusión de la imaginación y, en parte, son también verdaderos, puesto que incluso las inferencias oscuras no siempre resultan equivocadas. El lenguaje usual y la conexión de una expresión con diferentes contextos en los que constantemente se encuentra una misma característica funda mental le otorgan un significado determinado que, en consecuencia, sólo puede ser desvelado si se saca de la oscuridad ese sentido oculto mediante una compa ración con todos los usos que concuerdan con él o que le contradicen. <<

[*] Se apreciará fácilmente que aquí sólo hablo de espíritus que pertenecen como partes al universo y no del espíritu infinito que es su creador y conservador. La noción de la naturaleza espiritual de éste último es fácil de concebir, ya que es simplemente negativa y resulta de negarle las propiedades de la materia que contradigan a una sustancia infinita y absolutamente necesaria. Por el contrario, en el caso de una sustancia espiritual que haya de estar unida a la materia como, por ejemplo, el alma humana, se presenta la siguiente dificultad: que he de considerar como un todo su unión recíproca con los seres corporales y, sin embargo, he de rechazar el único modo conocido de unión, que es el que se da entre seres materiales. <<

[3] Traducimos en este contexto el término alemán *Erfüllung* por el de «llenura» por ser éste el que mejor ayuda a expresar la contraposición que Kant pretende establecer aquí entre el estar presente en un espacio siendo activo en él y el hecho de ocuparlo, «llenarlo» físicamente. <<

[4] La tesis de la presencia del alma en todo el cuerpo y en cada una de sus partes fue defendida, efectivamente, por la escolástica medieval, tanto en la tradición agustiniana como en la obra de Santo Tomás de Aquino (cfr. *Summa Theologica*, I Pars; Qu. 76). La frase citada por Kant se encuentra, según el editor de los Traume en la edición de la Academia, en la obra de Daries, *elementa Metaphysices*, *Psychologia rationalis* § 103, Cor. I. <<

[5] Hemos traducido por «pintura del universo» la expresión kantiana *gemalte Welt* con la que parece aludir a la socorrida técnica utilizada pedagógicamente de ilustrar mediante imágenes visuales los conceptos abstractos, técnica en varias ocasiones desaprobada por Kant. En esta misma obra vuelve a expresar su juicio negativo sobre la infantilidad c inconveniencia de utilizar tal recurso en la p. 95. <<

[*] Hay ejemplos de lesiones en las que se perdió una parte del cerebro sin que ello costara al hombre la vida o el pensamiento. Según la creencia común que aquí estoy exponiendo, bastaría que un átomo del mismo desapareciera o cambiara de sitio para privar de alma al hombre en un instante. La opinión reinante que asigna al alma un lugar en el cerebro parece tener su origen primordialmente en el hecho de que, en caso de intensa reflexión, se siente con claridad que se fatigan los nervios del cerebro. Pero si esta inferencia fuera correcta, demostraría también que hay otros lugares para el alma. En la angustia o en la alegría la sensación parece tener su lugar en el corazón. Muchos afectos, si no los más, exteriorizan su fuerza principal en el diafragma. La compasión remueve las vísceras, y otros instintos muestran su origen y su capacidad de ser sentidos en otros órganos. Ésta es probablemente la causa que hace que parezca que el alma *pensante* se sienta primordialmente en el cerebro: toda reflexión exige la mediación de *signos* para las ideas que se evocan con el fin de proporcionarles, con su compañía y apoyo, el grado de claridad necesaria. Los signos de nuestras representaciones, sin embargo, se reciben principalmente a través del oído o la vista, sentidos ambos movidos por las impresiones cerebrales por cuanto sus órganos son también los más próximos a esta parte. Si la evocación de esos signos que Descartes llama *ideas materiales*[6] constituye propiamente una excitación de los nervios que provoca un movimiento similar a aquél que la sensación produjo con anterioridad, entonces el tejido del cerebro, al reflexionar, se verá obligado prioritariamente a vibrar de forma armónica con las impresiones anteriores y, por tanto, a fatigarse. Pues, cuando el pensar está a la vez lleno de afecto, no sólo se sienten esfuerzos del cerebro, sino, a la vez, impulsos de los órganos excitables que, en otros casos, sienten simpatéticamente con las representaciones del alma que es presa de la pasión. <<

[6] La expresión «ideas materiales» que Kant atribuye a Descartes no se encuentra en este autor, pero sí, en cambio, en Wolff (cfr. escolio del § 112 y § 118 de su *Psycologia rationalis*) y en Baumgarten (§ 560 de su *Metaphysica*). En el marco conceptual del dualismo sustancialista y los problemas que suscitaba a la psicología cartesiana la comprensión de las relaciones alma-cuerpo, se planteó al propio Descartes la conveniencia de presuponer instancias intermedias, movimientos de los nervios cercanos al cerebro que se correspondieran con las sensaciones y que posibilitaran la explicación de los actos imaginativos y de la memoria aun en ausencia del objeto (cfr. Descartes, R. *Las Pasiones del alma*, arts 10, 23, 42 y 43). <<

[*] La razón de ello, que yo mismo encuentro muy obscura y que lo más probable es que siga estándolo, concierne, a la vez, al ser sensible de los animales Lo que en el mundo contiene un principio de *vida* parecer ser de naturaleza in material, puesto que toda *vida* se funda en la capacidad interna de determinarse a sí mismo según el libre *albedrío*. Por el contrario, la característica esencial de la materia consiste en ocupar el espacio por medio de una fuerza que está limitada por una reacción externa; por ello, el estado de todo lo material se encuentra externamente *condicionado y forzado*, en cambio difícilmente pueden ser de naturaleza material aquellas naturalezas que sean *ellas mismas activas* y que por su fuerza interna contengan de modo efectivo el principio vital, en una palabra, aquellas cuyo propio albedrío sea capaz de determinarse y modificarse a sí mismo. No se puede exigir razonablemente que una clase de seres tan ignorada que en su mayor parte sólo la conocemos de forma hipotética haya de ser conocida incluso hasta en las subdivisiones de sus distintas especies. Pero sí hay que distinguir al menos entre seres inmateriales que contienen el fundamento de la vida animal y aquellos otros que incluyen a la razón en su propia actividad y son llama dos espíritus. <<

[*] Leibniz afirmó que este principio interior de todas las relaciones externas y de sus cambios es una *fuerza representativa*[7] y filósofos posteriores se mofaron de esta idea aún no desarrollada. No se habrían equivocado si se hubiesen preguntado primero si una sustancia tal como una parte simple de la materia es posible sin estado interior alguno y, a no ser que quisieran descartarlo en absoluto, se hubieran visto obligados a inventar otro posible estado interior distinto al de las representaciones y al de las actividades que de ellas dependen. Cualquiera puede ver por sí mismo que, aun cuando se conceda a las partes simples elementales de la materia una capacidad de representaciones oscuras, no por ello se supone todavía una fuerza representativa de la materia misma, dado que muchas sustancias de tal tipo unidas en un todo nunca podrían, sin embargo, constituir una unidad pensante. <<

[7] La leibniziana expresión *Vorstellungskraft* o *vis raepresentativa* vuelve a ser Mencionada por Kant en la p. 92 de la presente obra. Dentro de la metafísica pluralista y dinamicista de Leibniz toda realidad vendría calificada por un determinado grado de la mencionada fuerza o capacidad de representación. <<

[8] «*Solitarios marchaban bajo la nocturna oscuridad, cruzando las desiertas casas y los agonizantes reinos de Ditis*» (Virgilio, *Eneida*, VI, vv. 268-269). <<

[9] Pierre Louis Morcau de *Maupertuis* (Saint Malo, 1698 - Basilea, 1759), matemático y físico enfrentado a las teorías cartesianas y partidario de Newton. Famoso, entre otros méritos, por haber probado en 1736 el achatamiento de la Tierra y haber formulado en 1744 el principio de la mínima acción que lleva su nombre. Llegó a ser nombrado Director de la Academia de Berlín bajo la protección de Federico II el Grande y objeto de las críticas de Voltaire durante la tormentosa estancia de éste en Prusia (cfr. *Las Diatribas del Doctor Akakia* y *Micromegas*). <<

[10] Hermann *Boerhaave*, médico y químico holandés (1668-1738). Profesor en la Escuela de Medicina de Leidcn. G. E. *Stahl* (1660-1734) y F. H. *Hofmann* (1660-1742), a quienes alude un poco más adelante Kant, fueron ambos profesores en Halle y médicos del rey Federico 1 de Prusia. Del primero cabe destacar su obra *Theoria medica vera*, y del segundo su *Medicina rationalis systemática*. <<

[*] Cuando se habla del ciclo como la morada de los bienaventurados la opinión general gusta de colocarlo sobre nosotros allá arriba en el inconmensurable espacio. No se toma en cuenta, sin embargo, que nuestra tierra, vista desde esas regiones, aparece también como una de las estrellas del cielo y que los habitantes de otros mundos por las mismas razones podrían señalar hacia nosotros y decir ved allí el lugar de las alegrías eternas y la morada celeste preparada para recibimos algún día. Una extraña ilusión hace que el alto vuelo que toma la esperanza vaya asociado siempre al concepto de subida sin tener en cuenta que tanto como uno ascienda tendrá que bajar de nuevo de todos modos para poner pie firme en otro mundo. De acuerdo con aquellas ideas, sin embargo, el ciclo sería propiamente el mundo de los espíritus o, si se prefiere, la parte bienaventurada del mismo que no habría que buscar ni arriba ni ahajo porque semejante todo inmaterial no debe ser representado según las distancias o cercanías respecto a las cosas materiales, sino a través de las conexiones espirituales entre sus *partes*, cuyos miembros sólo tienen conciencia de sí mismos a partir de tales relaciones. <<

[*] Se podrían determinar los efectos recíprocos del hombre y del mundo de los espíritus que emanan de los principios de moralidad según las leyes del influjo pneumático en el hecho de que surge de modo natural una comunidad más próxima de un alma buena o mala con espíritus buenos o malos al sumarse aquellas almas a la parte de la república espiritual que corresponde a su condición moral cargando con todas las consecuencias que pueden resultar de ello según el orden de la naturaleza. <<

[*] Esto puede ser aclarado por metilo de un cierto tipo de doble personalidad que le corresponde al alma misma, si nos atenemos a esta vida. Algunos filósofos creen sin el menor recelo poder remitirse al estado del sueño profundo cuando quieren probar la realidad de representaciones obscuras, puesto que sólo se puede afirmar con seguridad que en la vigilia no nos acordamos de ninguna de las que quizá pudimos haber tenido en el sueño profundo, de lo cual únicamente se sigue que no se representan con claridad al despenar, pero no el que fueran oscuras antes cuando dormíamos. Supongo, antes bien, que pueden ser incluso más claras y amplias que las más claras de la vigilia, porque esto es lo que se debe esperar en la total quietud de los sentidos externos de un ser tan activo como es el alma, aunque, puesto que no se siente el cuerpo del hombre en ese momento, falta en el estado de vigilia la compañía de la idea de este cuerpo que podía ayudar a tomar conciencia del estado anterior de mis pensamientos como pertenecientes a la misma persona. Las acciones de algunos sonámbulos que muestran a veces más entendimiento en este estado que en ningún otro, aunque no recuerden nada de ello al despertar, confirman la posibilidad de lo que supongo respecto al sueño profundo. Los sueños, por el contrario, es decir, aquellas representaciones del durmiente de las que se acuerda al despertar, no vienen aquí al caso. Puesto que en esas ocasiones el hombre no está dormido totalmente, siente con claridad en una cierta medida y teje las operaciones de su espíritu junto con las impresiones de los sentidos externos. Por ello las recuerda después parcialmente, aunque también encuentra en ellas burdas y banales quimeras, como inevitablemente tenía que suceder, puesto que se entremezclan ideas de la fantasía con ideas de la sensación externa. <<

[*] Entiendo por tales no los órganos de la sensación externa, sino el *sensorium* del alma como se le llama, es decir, aquella parte del cerebro cuyo movimiento acompaña las diversas imágenes y representaciones del alma pensante, tal como sostienen los filósofos. <<

[11] *Tycho Brahe*, astrónomo danés nacido en Knudstrup en el arto 1546 y muerto en Praga en 1601. Perfeccionó los instrumentos de observación astronómicos. Fue maestro de Kepler quien se apoyó en las observaciones empíricas de Brahe para formular sus leyes sobre los movimiento celestes. <<

[12] Aristóteles no lo dice en pane alguna conservada. Se trata, sin duda, de una confusión de Kant, pues el texto se corresponde con un fragmento de Heráclito que nos ha sido transmitido por Plutarco (cfr. *Diels*, 22B, 89). <<

[13] *Crusius* (1715-1775) fue profesor en Leipzig y se enfrentó al racionalismo de Wolflf ejerciendo una importante influencia en el Kant pre-crítico. La referencia que éste le dedica en el presente texto es, sin embargo, negativa y parece aludir a sus especulaciones sobre pneumatología en las que introdujo la idea de sustancias que, aunque no extensas, se encuentran en el espacio y en interacción con realidades físicas. (Para un análisis de las relaciones entre Crusius y Kant. cfr. H. Heimsoeth, *Studien zur Philosophie Kants I*, Bonn. 1971 [2.ª ed.], pp. 125-188.) <<

[14] Continuando con la metáfora del sueño como mundo no intersubjetivo en oposición al de la vigilia, Kant contrapone aquí a los metafísicos «soñadores de la razón» (*Träumen der Vernunft*) con los visionarios «soñadores de la sensación» (*Träumen der Empfindung*). Ambos construyen meros fantasmas (*Hirngespenster*) que deben calificarse y considerarse como ensueños (*Träumereien*). <<

[*] De esta manera se representa comúnmente en óptica el juicio que hacemos sobre el lugar aparente de los objetos cercanos, cosa que concuerda perfectamente con la experiencia. Y, sin embargo, esos mismos rayos de luz que salen de un punto, a causa de la refracción de los humores del ojo, no divergen en el nervio óptico, sino que se reúnen allí en un punto. Así pues, si la sensación se produce solamente en ese nervio, el *focus imaginarius* debería estar colocado, no fuera del cuerpo, sino el fondo del ojo, lo cual suscita una dificultad que no puedo solucionar por ahora y que parece ser incompatible con las afirmaciones anteriores así como con la experiencia. <<

[*] Se podría aducir como caso lejanamente semejante al citado la condición de los borrachos que cuando están en esa situación ven doble con ambos ojos, y esto porque de la dilatación de los vasos sanguíneos surge una dificultad para dirigir los ejes de los ojos de tal modo que sus líneas prolongadas se corten en el punto donde está el objeto. Del mismo modo, la distorsión de los vasos cerebrales, que quizá sólo es pasajera y que mientras dura sólo afecta a algunos nervios, puede servir para que ciertas imágenes de la fantasía aparezcan como exteriores a nosotros incluso en la vigilia. Se puede comparar esta ilusión con una experiencia muy familiar. Cuando, una vez finalizado el sueño, en medio de una apacibilidad cercana al adormecimiento y, al mismo tiempo, con ojos vidriosos mira uno los diversos hilos de las cortinas de la cama o de la colcha, o las pequeñas manchas de una pared cercana, se construyen entonces fácilmente figuras de rostros humanos o cosas parecidas. La fantasmagoría desaparece tan pronto como uno quiere y fija la atención. En este caso, el cambio de lugar del *focus imaginarius* de las fantasías depende en cierta medida del *libre arbitrio*, mientras que en el caso de la locura no puede impedirse por libre arbitrio alguno. <<

[15] A lo largo de esta hipotética explicación «fisiológica», Kant se esfuerza por hacer comprensibles las fantasmagorías (*Blendwerke*) de los visionarios (*Geistersehers*) como resultado de una alucinación (*Wahnsinn*) o ilusión (*Täuschung*) de los sentidos. El supuesto privilegio de tener visiones extraordinarias podría reducirse a ser efecto de una alteración o deformación orgánica. <<

[16] *Hudibras* es el título y el nombre del protagonista de un poema bufoheroico del escritor satírico inglés Samuel *Butler* (1612-1668) publicado en 1663 y traducido al alemán en 1765. <<

[17] Este bello texto kantiano sobre la esperanza del futuro ha merecido un comentario de *Ernst Bloch* (cfr. *El Principio Esperanza*, trad. F. González Vicén, Madrid, 1977, tomo II, pp. 426 y s.) en el que cree poder afirmar que, aunque conforme al contexto, Kant refiere tal futuro al ultramundo, «en estas significativas frases va implicado, en realidad, un reino inteligible, el acceso al cual no está constituido por la muerte, sino por la historia en perspectiva cosmopolita». <<

[*] La imagen sensible de los antiguos egipcios para el alma era la de una mariposa y la denominación griega significaba exactamente lo mismo. Se ve con facilidad que lo que ha gestado tal idea y su signo es la esperanza que concibe la muerte como un mero cambio. Sin embargo, en modo alguno destruye esto la confianza en la validez de los conceptos que de aquí se derivan. Nuestra sensación interna y los juicios *cuasirracionales* en ella fundados llevan, mientras no se vicien, precisamente allí donde la razón conduciría si fuera más esclarecida y tuviera un mayor alcance. <<

[18] *«Séame licito contar lo que he oído» (Virgilio, Eneida, VI, 266).* <<

[19] De *Enmanuel Swedenborg* (Estocolmo, 1688 — Londres, 1772) hemos ya ofrecido algunos datos en la Introducción. Tan sólo haremos notar ahora dos inexactitudes cometidas por Kant en la irónica frase con la que inicia su análisis de los hechos y obra del visionario sueco. La primera se refiere a la transcripción de su nombre (*Swedenborg*) tanto más extraña cuanto con anterioridad Kant, de ser él el autor, lo había transcrito correctamente en su carta a *Carlota von Knobloch* (cfr. nota 34), había leído al menos la obra *Arcana Caelestia* y, según su propio testimonio, había realizado averiguaciones sobre él. En la presente traducción mantendremos en éste y lugares sucesivos el nombre históricamente definitivo de Swedenborg, aunque Kant siga empleando la grafía primitiva a lo largo de *Los sueños de un visionario* y en la carta que remite a *M. Mendelsohn* el 8 de abril de 1766. (A fin de homogenewizar en la presente traducción las diferentes variantes que ofrece el apellido en sus letras iniciales hemos también generalizado el uso de la grafía Swedenborg en lugar de Schwedenborg.)

El segundo error cometido por Kant en esta frase es la afirmación de que Swedenborg no tenía oficio ni ocupación alguna. Hasta que en 1747 decide dedicarse íntegramente a su tarea religiosa, interpretación de las Escrituras y publicación de sus obras, había sido un destacado miembro del Colegio Real de Minas de Suecia y alcanzado prestigio por sus trabajos científicos tanto sobre Mineralogía como Zoología y siguió recibiendo una pensión real. Resulta evidente el propósito ridiculizador que preside la presentación que Kant realiza de la persona de Swedenborg. <<

[20] Kant se refiere a la princesa Luisa-UIrica (1720-1782), hermana de Federico II de Prusia y casada con Adolfo Federico, príncipe de Suecia. <<

[21] En la carta a Carlota von Knobloch, en la que Kant (o la mano de Borowski) narra también este suceso al igual que el anterior referido a la señora Marteville, se da como fecha del incendio un día de finales del mes de septiembre de 1756. Existen, sin embargo, datos históricos que certifican como fecha auténtica el 19 de julio de 1759. Tuvo lugar en Südermalm, un barrio de Estocolmo, y resultaron afectadas por él la iglesia de Santa María y más de 300 casas. <<

[22] Bernad Le Bovier de *Fontenelle*(1657-1757), dramaturgo y ensayista francés, autor de *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos, Digresión sobre los antiguos y los modernos* e *Historia de los oráculos*. Defensor del cartesianismo, llegó a ser secretario perpetuo de la Academia francesa. <<

[23] *Artemidor* o *Artemidoro de Éfeso*, autor del siglo II d. C. Escribió un tratado sobre la interpretación de los sueños (*Omeirokritika*) en cinco libros.
<<

[24] *Apolonio de Tyane*, autor pitagórico del siglo I d. C., residente en Roma. Gozó de fama como taumaturgo y profeta. Son dudosos los datos de su vida que nos han sido transmitidos a través de la novelada biografía que de él escribió en el siglo II *Filostrato*, orador y sofista griego también afincado en Roma, en la que le presenta como encamación de Proteo. Las obras de Filotrasto habían sido editadas en Leipzig a principios del siglo XVIII. <<

[25] *«(¿Te ríes de) los sueños, de los sucesos terroríficos, de la magia, de los prodigios, de las hechicerías, de los fantasmas nocturnos y de los presagios de Tesala?» (Horacio, Epístola II, w. 208 y 209. La palabra final no transcrita por Kant es rides).* <<

[26] «… y huye hacia los sauces y antes de esconderse procura que la vea» (Virgilio, Bucólicas, III, 65). <<

[27] Ludovico *Ariosto* (1474-1533). Dramaturgo y poeta italiano. Participó también en cargos públicos. Autor, entre otras obras, de *Orlando Furioso* y siete *Sátiras*. <<

[28] Christian Ludwing *Liscow*, escritor satírico alemán (1701-1760). Al servicio como secretario de varios nobles, sus críticas mordaces le granjearon no pocas dificultades. Publicó *Die Vortrefflichkeit und Notwendigkeit der elenden Skiribenten* (1734) y *Sammlung satyricher und ernsthafter Schriften* (1739). <<

[29] Kant se refiere aquí a la voluminosa obra *Neue theologische Bibliotek darinnen von den neuesten theologischen Büchern und Schriften gegeben wird* (Leipzig, 1760-1769), del doctor Johann August *Ernesti* (1707-1781), consumado filólogo clásico, llamado el *Cicero Germanorum*, defensor de la interpretación literal y filológica de la Biblia. Autor, junto a la obra citada, de *Institutio interpretis Novi Testamenti* (Leipzig, 1761). El propio Swedenborg se hará eco con indignación de la crítica que había realizado Ernesti de su *Arcana Caelestia* en un escrito del año 1771. El texto de esta réplica puede encontrarse en *Bertz*, E., *Schwedenborg in Deutschland (F. C. Oetingers und i Kant. Ausemandersetzung mit der Person und Lehre E. Swedenborgs)*. Frankfurt a. M. V. Klostermann, 1947, cfr. en especial pp. 316-317 <<

[30] «Por tres veces su imagen, vanamente asida, se deslizó entre las manos, como un viento sutil, como un fugaz ensueño.» Virgilio transcribe literalmente en dos ocasiones estos versos: Eneida II, 793-794 y Eneida VI, 701-702. <<

[31] Kant se refiere al filósofo cínico *Diógenes de Sinope*, nacido el 413 a. C. y establecido en Atenas. La anécdota, como tantas otras referidas a los pensadores griegos, nos ha sido transmitida por Diógenes Laercio en su obra *Vida y Doctrinas de los filósofos más ilustres*, Libro VI, 2. <<

[32] Encontramos en éste texto claramente expresada ya la concepción kantiana sobre la idea y la necesidad de una filosofía crítica, terapéutica, que se preocupe de analizar los límites de la razón humana, que restrinja las ilusorias pretensiones del conocimiento metafísico y que lo haga ocupándose, no directamente de los objetos de conocimiento, sino de la relación de éstos con nuestra facultad de conocer. El vano conocimiento de objetos metafísicos no puede mostrar a su favor ni siquiera su utilidad para un recto proceder y la conducta moral humana. Hume y Rousseau se encuentran a la base del planteamiento crítico sobre la filosofía sustentado por Kant en estos años y su idea de llevar a cabo una restricción de la Metafísica. <<

[33] Como en otras ocasiones, Kant cita aquí de memoria y no textualmente, aunque la referencia al sentido de lo dicho por Voltaire en la conclusión de *Cándido o el optimismo* es correcta. En efecto, tras su irónica y mordaz crítica a los defensores filosóficos de que éste sea el mejor de los mundos posibles, Voltaire culmina su obra admirando la felicidad conseguida por un viejo turco cultivando su huerto y hace responder a su protagonista ante la última tentativa del leibniziano Pangloss por mostrarle la verdad del optimismo universal: «Todo eso está muy bien dicho, pero hace falta cultivar nuestro jardín» (*«Cela est bien dit, respondit Candide, mais il faut cultiver notre jardín*»), cfr. Voltaire, *Oeuvres* III, Romans et contes, Ed. Rene Groos, París, Gallimard, Bibl. de la Pléyade, 1967, p. 237. <<

[34] Se han planteado serias dudas sobre la autenticidad de la carta dirigida a la señorita von Knobloch. El no siempre fidedigno biógrafo de Kant, *Borowski* (1740-1831), uno de sus primeros discípulos y más tarde arzobispo, había sido desde 1758 a 1762 preceptor de la familia von Knobloch, y es él precisamente quien nos la ha transmitido como anexo de su biografía (cfr. Ludwig Emst Borowski, *Darstellung des Lebens und Charakters I. Karsts*. Königsberg, 1804). Las dudas se suscitan ya a raíz de la propia fecha en que, según Borowski, había sido datada, 10 de agosto de 1758, que resultaba manifiestamente falsa al aludirse en la carta al incendio de Estocolmo acaecido en 1759 (aunque en el texto aparezca en dos ocasiones como acaecido en 1756). Por otro lado, no pudo ser escrita después de 1763, puesto que la señorita von Knobloch (1740-1804) se casó en 1764 cambiando su nombre por el de Carlota von Klingspom. Tampoco resulta posible que fuera escrita con anterioridad a 1762, debido al orden y suceder cronológicos de los hechos que en ella se narran. Por ello, los editores de la Academia consideran como probable fecha de su redacción la del año 1763.

Pero la carta presenta otros problemas además del de su fecha. En ella se cita correctamente el nombre de Swedenborg, con lo que había que suponer que Kant olvidó o lo tergiversó intencionadamente en 1766 (cfr. nota 19). Por otro lado, en *Los sueños* parece como si Kant sólo conociera los *Arcana Caelestia* y le fuera prácticamente desconocido Swedenborg, mientras que en la carta se alude a que llegó a escribirle, que le habían remitido informes sobre él y que había dispuesto los medios para recibir sus obras. En fin, se ha comprobado que no existía ningún W. Castel domiciliado en Göteborg en los años en que la carta lo hace residir allí. Una detallada exposición de los problemas que ha planteado la autenticidad de la carta y de las diferencias existentes entre el texto de ésta y el de *Los sueños* puede verse en *Benz, E*. (*o. c*., nota 29). Los responsables de la presente traducción al castellano han decidido transcribir esta polémica carta por el indudable interés que, en cualquier caso, tiene para el estudio de la obra de Kant. <<

[35] *Mecklenburg*, antiguo estado alemán e histórica región situada al oeste de Hamburgo, a lo largo del mar Báltico (en la actualidad este territorio forma parte de la República Democrática Alemana). Tradicionalmente estuvo dividida en dos ducados: Mecklenburg-Schwerin y Mecklenburg-Strelitz. <<

[36] En el texto de la carta aparece escrito el apellido Harteville en lugar de Marteville, tal como es transcrito en *Los sueños* y que se corresponde, efectivamente, con el de la viuda de Herr von Marteville, muerto el 25 de abril de 1760 en Estocolmo. <<

[37] Moisés *Mendelsonn* (Dessau, 26-9-1729 / Berlín, 4-1-1786). Filósofo judío alemán, traductor y comentarista de la Biblia. Reside y estudia en Berlín la obra de Locke, Leibniz y Wolff. Fue amigo y admirado por Lessing con quien publica *Pope metafisico* (1755). Otras obras suyas son *Conversaciones filosóficas* (1755); *Fedón o sobre la inmortalidad del alma* (1767); *De la evidencia en Metafísica* (1763) y *Jerusalem o sobre el poder religioso y el judaísmo* (1783). A raíz de la polémica sobre el ateísmo suscitada por Jacobi en Alemania tras la muerte de Lessing salió en defensa de su amigo con la publicación de la obra *Morgenstunden* (*Horas matinales o Lecciones sobre la existencia de Dios*, 1785). <<

[38] Kant se refiere a la petición que había cursado en una carta anterior a Mendelsohn (7 de febrero de 1766) en la que le había solicitado que hiciera llegar a siete personas los ejemplares de *Los sueños* que le remitía junto con la carta. Entre ellas se encontraban los profesores Lamben, Sultzer y Formey. <<

[39] Esta posición moral será mantenida por Kant hasta el final de su vida. En el marco de la reacción ideológica contra los ilustrados levantada tras la muerte de Federico II y expresada en el «Edicto sobre la Religión» del ministro Wöllner, el propio nuevo rey Federico Guillermo escribió a Kant el 1 de octubre de 1794 reprochándole sus divergencias respecto a la ortodoxia teológica y amenazándole con un castigo si persiste en ellas. El viejo luchador por la libertad de pensamiento, el viejo Kant, calla y obedece como súbdito a su rey, pero en una de sus anotaciones de aquella época que se ha conservado deja escrito el famoso texto cuyo contenido está adelantado en la carta a Mendelsohn: «Resulta infame retractarse y renegar de las propias convicciones; es un deber de súbdito callar en una situación como la presente; si todo lo que se dice ha de ser verdad, sin embargo no por ello es un deber decir toda la verdad públicamente.» <<

[40] «*Virtus est vitium fugere el sapientia prima stultitia caruisse*» («Virtud es huir del vicio y la primera sabiduría consiste en librarse de la insensatez»). Horacio, *Epístola I*, 1, 41 y s. <<

[41] Kant entiende por *Organon* el conjunto de principios y procedimientos metodológicos que conducen a la obtención de conocimientos en un campo determinado del saber. Lo distingue tanto de la Ilógica general pura a la que denomina *Canon* del entendimiento y de la razón, como de aquella parte de la lógica que, aun siendo general con respecto a los objetos, atiende a las condiciones empírico-psicológicas de los sujetos y a la que denomina Catártico del entendimiento común (cfr. *KrV*., A 53; B 77-78). En sus lecciones de Lógica podemos leer: «Por *Organon* entendemos la indicación de la manera de alcanzar un conocimiento determinado.» En ellas el calificativo de *Catárticon* lo aplica a la Dialéctica como parte de la lógica que, a diferencia de la Analítica, no trata de los criterios formales de verdad, sino de las reglas que nos permiten descubrir el engaño de lo que sólo en apariencia se acomoda a tales criterios (cfr. Kant, E. *Logik*, Introducción I y II). <<

[42] *J. J Sultzer* (1720-1779). Nacido en Suiza y establecido en Berlín, sus preocupaciones filosóficas se orientaron primordialmente a la teoría del arte. Sobresalen entre sus obras la *Allgemeine Theorie der schönen Künste* (1771) y sus estudios para la Academia de Berlín de la que era miembro, *Vermischte philosophische Schriften* (1773-1785). <<